JOSÉ GAOS

OBRAS COMPLETAS

XIII

DEL HOMBRE

Universidad Nacional
Autónoma de México

BIBLIOTECA
NUEVA
MEXICANA

NUEVA BIBLIOTECA MEXICANA

109

JOSÉ GAOS

XIII – Obras Completas

DEL HOMBRE

COORDINACIÓN DE HUMANIDADES

José Gaos

OBRAS COMPLETAS

XIII – DEL HOMBRE

Curso de 1965

Prólogo de FERNANDO SALMERÓN,
coordinador de la edición.

Universidad Nacional Autónoma de México
México 1992

Primera edición: 1992

Primera edición de *Del hombre*:
Publicaciones de *Diánoia*, Instituto de Investigaciones Filosóficas,
Fondo de Cultura Económica, México, 1970.

DR © 1992. Universidad Nacional Autónoma de México.
Ciudad Universitaria, 04510 México, D. F.

DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Impreso y hecho en México.

ISBN 968-58-0327-7 (Obra completa)
ISBN 968-36-2112-0 (Tomo XIII)

PRÓLOGO

I

La presentación de este libro no puede dejar de considerar, en primer término, su relación con el volumen anterior de estas *Obras completas*: ambos constituyen los dos libros sistemáticos más personales de José Gaos. *De la filosofía* es un curso dictado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional durante el año académico de 1960, que fue publicado como libro dos años después; y *Del hombre* es otro curso leído en las mismas aulas en 1965, e impreso en 1970, un año después de la muerte de Gaos.[1] El resto de la obra de Gaos, por voluminoso que sea, podrá verse siempre como el esfuerzo que conduce a estos dos libros y en ellos culmina —o como la exposición y crítica de la obra filosófica de otros autores y de las concepciones del mundo de las grandes épocas de la historia occidental. Pero todo este pensamiento histórico y crítico, con ser tan rico, no es propiamente "la filosofía de Gaos", en el sentido en que la entendía él mismo, en esos años de plenitud intelectual que constituyen la última década de su vida.

Una introducción a "la filosofía de Gaos", por tanto, tiene que orientarse en la dirección de aquellos dos libros y no puede, además, tratarlos separadamente. Como tampoco puede quedar reducida a la discusión a fondo de alguna de las materias que se estudian en esas dos obras sistemáticas. Cualquier intento en este sentido perdería el carácter de una introducción, a menos que rebasara notablemente las dimensiones

[1] La primera edición de *De la filosofía* fue impresa por el Fondo de Cultura Económica en la serie de *Diánoia* del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. En la misma serie apareció la primera edición de *Del hombre* preparada, según se dice en la "Nota Editorial", por el autor de este prólogo con la colaboración de Elsa Cecilia Frost. Para la presente edición debo añadir mi agradecimiento al Maestro Antonio Zirión, responsable de la versión computarizada del volumen, quien además preparó el índice onomástico. Con su ayuda fue posible cotejar varios pasajes con los originales y corregir algunas erratas menores. Ante algunas dudas hemos optado por respetar fielmente el texto original.

de un prólogo. En primer lugar, porque la naturaleza rígidamente sistemática de aquellas obras presenta dificultades ante cualquier esfuerzo de desglosar los temas para hacer de ellos una discusión independiente —a menos que se acepte, desde el comienzo, el riesgo de abandonar la visión del conjunto y, con ello, dejar de percibir la fuerza de la línea general de la argumentación. Pero además, porque aun en el caso de convenir una delimitación adecuada, no se podrían eliminar otros obstáculos. Los trabajos de Gaos van directamente a los grandes problemas de la tradición filosófica y, en todos los casos, hacen uso directo de los textos clásicos para precisar las cuestiones y para proponer las respuestas. Un uso, por otra parte, a veces apuntado en alusiones, que no siempre se constituyen en el apoyo histórico que facilita la exposición. Antes al contrario, en ocasiones contribuyen a la dificultad de la materia —nada fácil de suyo y encima obscurecida por un estilo que no está dispuesto a hacer al lector concesión alguna.

El primer paso de esta presentación, de cualquier manera, ha consistido ya en apuntar la relación cercana de estas dos obras. A partir de aquí será necesario avanzar en varias direcciones, que deben sin embargo conducir a un mismo punto. Ante todo, habrá que establecer —siquiera bajo la forma de una conjetura—, la evolución intelectual de Gaos cuyo esfuerzo filosófico vino a culminar en la redacción de los dos libros nombrados. Después habrá que comprender de qué manera están articulados, explicar su forma de composición y las diferencias de sus respectivos contenidos —hasta señalar el lugar que ocupan dentro de la obra escrita de Gaos.

Tales son los propósitos y los límites de este prólogo. Desde la perspectiva de la evolución intelectual de su autor, *De la filosofía* se presentará como una obra sistemática de metafísica y epistemología, elaborada con estricto apego a un método de análisis fenomenológico y a partir de una filosofía del lenguaje. En último término, el sistema vendrá a desembocar en una idea de la naturaleza humana, con apoyo en la cual se explican sus peculiares pretensiones de verdad. El contenido de *Del hombre*, desde la misma perspectiva, se mostrará como una antropología filosófica elaborada con igual método y a partir de la misma filosofía del lenguaje, pero que vuelve al interior del sistema para rehacer el camino desde algunos de sus temas centrales, y desarrollar además una teoría de la subjetividad, una filosofía moral y una estética, entendidas en el sentido más amplio que cabe dar a estos términos.

Las alusiones a algún clásico o a algún contemporáneo cercanos al pensamiento de Gaos, no pasarán, en esta presentación introductoria, de indicaciones generales. Menos todavía será posible intentar la confrontación de sus ideas, con otras de la filosofía contemporánea que

él no pudo conocer por razones de cronología o simplemente de formación filosófica. Hay épocas —la nuestra es una de ellas, si pensamos en este fin de siglo—, en que las tradiciones filosóficas diferentes se enlazan en diálogos polémicos o descubren sus rasgos de semejanza. Pero no sucedió así al comienzo del siglo, ni en el tiempo de las dos grandes guerras, ni durante la larga guerra fría que las siguió —que son justamente los años de formación y de madurez de Gaos. Tampoco, finalmente, será posible destacar el estudio que hizo Gaos, durante los años que más nos interesan, de algunos contemporáneos, por ejemplo, los neoescolásticos de lengua alemana;[2] o de otros como Nicolai Hartmann, de quien tradujo seis libros —aparecidos en español entre 1954 y 1964—, cinco de los cuales constituyen un tratado de ontología.

Ahora bien, prescindir de todo lo anterior no deja de tener alguna gravedad, porque el análisis de detalle de una buena cantidad de conceptos fundamentales de la filosofía es uno de los méritos mayores de estos dos libros de Gaos, y probablemente el más rico en enseñanzas. Lo mismo por el rigor de esos análisis que por el dominio excepcional de los textos clásicos de la historia de la filosofía. El otro mérito sería tal vez la claridad y la limpieza de la visión del conjunto —porque en estas dos obras de madurez, el dato esencial de su concepción de la filosofía es justamente la idea de sistema.

Por acentuar esto que se acaba de decir, no quisiera dejar de registrar un hecho: frente a la relativa atención que han recibido por parte de

[2] Por supuesto, no se trata sólo de filósofos de lengua alemana. El autor de este prólogo recuerda haber conversado con Gaos, en aquellos años, acerca de dos libros relativos a tales asuntos: *Der Stufenbau der Welt*, de August Brunner, Kösel-Verlag, München, 1950; y *Welt und Got*, de Max Rast, Herder Verlag, Freiburg, 1952. Pero en el Archivo de Gaos, que se conserva en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, al lado de manuscritos de otros textos publicados, existen apuntes sueltos con índices de cursos o de libros en proyecto, uno de los cuales, que sucede a un texto fechado el 25 de agosto de 1957, de la carpeta No. II, página 115, titulado "Nuevo y mínimo discurso de Filosofía", es pertinente recordar. En la bibliografía de este apunte, registra Gaos una lista que copiamos literalmente:

"*Neoescolásticos, católicos.*
Blondel. La prueba eudemonológica y la Antropología Filosófica.
Garrigou-Lagrange. El principio de finalidad.
Maritain. Ontología. El principio de finalidad.
Mauser. Tomismo. La prueba eudemonológica.
Nink. Teología. El principio de razón.
Rast. Teología.
De Vries. Crítica. Los principios.
Hessen. Crítica. Los principios y las pruebas de Dios.
Lotz. Kantismo y escolasticismo.
Quiles. Filosofía de la Religión."

la crítica, algunos escritos de Gaos e incluso estos dos libros considerados desde una perspectiva fragmentaria —y sin que falte, por supuesto, la excepción que confirma la regla—, es notorio el descuido con que han sido tratados sus libros sistemáticos cuando lo que se intenta es la exposición de la parte más personal de su pensamiento. Aquí voy a citar solamente un ejemplo, tomado de un libro que se publicó 13 años después de la aparición de *Del hombre*, la obra póstuma de Gaos, pero como la cita proviene del libro de un autor ilustre, juzgo el ejemplo suficiente.

En su *Histoire de la Philosophie Espagnole*, Alain Guy cierra la parte final del capítulo sobre Ortega y Gasset y la Escuela de Madrid, con una breve presentación de la filosofía de Gaos que hace alusión a los rasgos de su personalidad intelectual y de su itinerario filosófico, cuyo punto de arranque es precisamente la relación con su maestro Ortega. Pero en el momento de hacer juicios, afirma Guy que, al final de su vida "Gaos se emancipó ampliamente del raciovitalismo, pero sin remplazarlo jamás por ningún otro sistema". Y enseguida añade, que "nunca llegó a mantenerse fijo en una posición doctrinal definitiva".[3]

La verdad es que Gaos no solamente terminó emancipándose del raciovitalismo de Ortega, como del historicismo de Dilthey y de la filosofía de Heidegger —aunque conservara elementos de todos ellos—, sino que construyó un sistema filosófico propio, rigurosamente trabado en todos sus conceptos fundamentales. Todo esto, con independencia del valor de verdad que estemos dispuestos a conceder a ese sistema y, desde luego, del valor que Gaos mismo le concedía a cada una de sus partes y al sistema mismo como totalidad.

II

En cuanto a la evolución filosófica de Gaos, lo primero que habría que hacer notar es que el simple repaso de sus escritos filosóficos difícilmente permitiría descubrir las fechas justas de los verdaderos cambios espirituales. Parece necesario acudir primero a los textos autobiográficos que, en este punto, son más reveladores, y con esa advertencia volver a la lectura de los filosóficos, para reagruparlos en tres conjuntos que se acoplan con otras tantas etapas de ese desarrollo intelectual. Las publicaciones pocas veces corresponden a las fechas de redacción y, en ocasiones, su carácter abstracto o sus variaciones temáticas por motivos circunstanciales, pueden encubrir cambios filosóficos de fondo.

[3] Alain Guy, *Histoire de la Philosophie Espagnole*, Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, Toulouse, 1983. Las dos citas se encuentran en la p. 253.

A partir de textos autobiográficos, la evolución filosófica de Gaos debiera llevarnos a separar una primera etapa de diez años, contados a partir de 1923 que es la fecha de su traslado a Madrid, desde Valencia, para continuar estudios de filosofía. Es justo el año en que inicia su relación con Ortega. Una segunda, de cerca de veinte años se contaría desde 1933, que es el año siguiente de su vuelta a Madrid, desde Zaragoza, como profesor de la Universidad Central. Y una última etapa debiera comprender los años de 1953 —quizá un poco antes—, y los siguientes hasta la fecha de su muerte. Naturalmente que cualquier esquema de esta clase no es otra cosa que una ayuda para comprender una obra filosófica —en último término, porción de una vida humana. Por lo mismo no puede ser tan nítido, ni suponer que no se den traslapes entre las etapas o que permita reagrupar, sin excepción, la totalidad de los escritos. Todavía más, en el interior de las etapas se pueden establecer más distinciones: la segunda, por ejemplo, tendría que dar cuenta de los temas impuestos por la guerra y por la circunstancia americana; la tercera tendría que separar los escritos que pueden ser leídos como un ajuste de cuentas con los filósofos que dominaron la etapa anterior, de aquellos que constituyen propiamente el sistema y sus antecedentes inmediatos.

Los años de formación intelectual son propiamente los dedicados por Gaos al estudio de la filosofía y los inicios de su carrera académica en el Instituto de León, la Universidad de Montpellier y la de Zaragoza, hasta su vuelta a Madrid. "Durante un decenio —nos dice en sus *Confesiones profesionales*—, prácticamente viví, pues, como *la* verdad filosófica una síntesis de fenomenología realista, mucho más de las esencias que de la conciencia, y de filosofía de los valores."[4] Y añade a continuación, como fruto principal de esta filosofía: su tesis de doctorado y sus trabajos de oposiciones —todos ellos sobre fenomenología. La tesis se publicó en forma de libro en Zaragoza, en 1933, al cuidado de un discípulo de Gaos, el Pbro. don Manuel Mindán. También en Zaragoza quedó una copia —en manos del propio Mindán—, de un inédito de esos años: sus apuntes para la clase de Introducción a la Filosofía.[5] Estos apuntes tienen el doble interés de utilizar el método fenomenológico en los análisis conceptuales y, a un tiempo, de ofrecer una teoría de los objetos y una visión sistemática de la disciplina que se enseña —sin renunciar, por otra parte, a la perspectiva realista y a la proble-

[4] *Obras completas*, Vol. XVII. *Confesiones profesionales. Aforística*. Prólogo de Vera Yamuni. UNAM, México, 1982, p. 59.

[5] Los textos de estos años se recogen en el Vol. I de *Obras completas*, en curso de publicación por la UNAM.

mática planteada por el historicismo, que en aquellos años ocupaba a Ortega y Gasset.

La relación con Ortega y con quienes trabajaban a su lado en Madrid es, sin embargo, el acontecimiento decisivo para la formación filosófica de Gaos. Fueron García Morente y Zubiri quienes, con aprobación de Ortega, le sugirieron el tema de la tesis: *La crítica del psicologismo en Husserl*. En colaboración con Morente tradujo las *Investigaciones lógicas*, del mismo autor de la fenomenología. De Ortega derivó Gaos su crítica de Husserl, su visión de la filosofía contemporánea y su interés por Hegel y Fichte, que aparecerá en los primeros escritos del periodo siguiente, pero que ya era visible en la nómina de sus traducciones. Antes de 1933, Gaos había publicado, entre otras, la versión española de obras de Hegel, Brentano, Husserl, Max Scheler, Heimsoeth, Huizinga y Aloys Müller; y trabajaba en dos libros de Fichte que aparecieron poco después.

La vuelta a Madrid da oportunidad para un cambio notable, que se irá cumpliendo a lo largo del año de 1933 con el estudio de *El ser y el tiempo* de Heidegger, realizado en consulta con Xavier Zubiri. Aunque con esto no altere Gaos ni su apego a la fenomenología como método, ni su afecto y admiración por Ortega, ni las materias que había empezado a considerar como "el tema" de su propio pensamiento: el problema de la verdad de la filosofía planteado por el historicismo y, en consecuencia, el conflicto entre historia y sistema; pero además, el concepto mismo de filosofía que acabará bautizando con la fórmula de Dilthey: "filosofía de la filosofía". Durante veinte años trabajará Gaos en torno a estas materias, sin acabar de precisar totalmente los límites de su escepticismo, en la cátedra y en el ejercicio de la crítica filosófica de sus contemporáneos; en la historia de las ideas y en la filosofía de la cultura; en el análisis de los textos clásicos y en la crítica de los tiempos presentes; pero fundamentalmente en sus ensayos más personales en que, situado frente a los problemas trata de dar cuenta de cuestiones capitales de la filosofía.

Entre 1933 y el comienzo de la guerra civil, la cercanía de Gaos con Ortega fue tanta, que todavía en 1940, al explicarse ante sus críticos por el uso de un concepto orteguiano, declaraba que para él era imposible discriminar lo propio de lo aprendido de su maestro.[6] Pero el

[6] *Dos ideas de la filosofía*, de J. Gaos y F. Larroyo, La Casa de España en México, México, 1940. En la nota de la p. 192, a propósito del concepto de "nuestra vida" explica Gaos lo siguiente: "Precisar en todos los puntos hasta dónde lo que pienso es mera reproducción de esta filosofía (la de Ortega) o prolongación, reacción, ocurrencia mía, fuera interesante... Pero tal puntualización me es imposible. Durante años he vivido en convivencia frecuentemente diaria con él. He sido el oyente de palabras o el interlo-

paso de esta cercanía al posterior distanciamiento no parece quebrar la unidad filosófica del periodo de veinte años. En apoyo a esta sugerencia se pueden citar las palabras de Gaos en su libro autobiográfico que, de manera no explícita, recuerdan la conocida expresión de Ortega que decía haber vivido diez años dentro de la prisión de la filosofía kantiana. Gaos confiesa su prisión de veinte años en Heidegger, aproximadamente entre 1933 y 1953.[7] A lo que nosotros tenemos que añadir una observación: sin dejar de ser heideggeriana, la prisión ha sido también prisión en Ortega y, aunque muy secundariamente, en Dilthey.

La publicación que habría que citar como primera en el tiempo, de este segundo periodo de la evolución filosófica de Gaos, es el resumen de un curso de cuatro lecciones sobre "La filosofía en el siglo XX", aparecido en Madrid en 1935.[8] En ese breve texto se presentan los problemas que hemos citado como "temas" centrales de la filosofía de Gaos, planteados en el contexto de la filosofía contemporánea. Y a la vez, se hace explícita una cierta distancia frente a Ortega, justo a propósito de Heidegger, ya que los dos pensadores son tratados en la exposición como representantes ejemplares de sendos estilos filosóficos, cuyo rasgo distintivo es precisamente la voluntad de sistema.

Los ensayos de esta etapa son numerosos, muchos de ellos notables: exposiciones y defensas del historicismo, de Heidegger y de Ortega; caracterización de épocas enteras de la historia de la filosofía; críticas de autores contemporáneos; análisis de antropología filosófica y de una idea personalista de la filosofía, que es una forma de relativismo. Sin embargo, nada de esto se presenta desvinculado. Ni los puntos de vista críticos son ajenos a esa idea de la filosofía, ni ésta misma es independiente de la antropología, sino que ambas se insertan en una filosofía de nuestra vida.

El resumen que hace Gaos de su propia evolución filosófica hasta 1933, en el capítulo final de su libro autobiográfico, corrobora lo dicho hasta aquí, aunque su exposición no quiera presentar estos cambios tanto como una superación de desarrollos parciales que deliberadamente se integran en una perspectiva cada vez más compleja, sino como momentos sucesivos y aislados de lo que él mismo ha sido como individuo. El resumen va desde el curso de Zaragoza, concebido como una

cutor de conversaciones en que se precisaban sus propias ideas en gestación, he leído manuscritos inéditos. Así, ya no sé si tal idea que pienso, si tal razonamiento que hago, si tal ejemplo o expresión de que me sirvo, lo he recibido de él, o se me ocurrió aparte y después de la convivencia con él."

[7] En el Vol. XVII, ya citado, de *Obras completas*, p. 64.

[8] *La Universidad Internacional de Verano de Santander. Resumen de sus trabajos 1933–1934*. Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes. Madrid, 1935, pp. 151–161.

teoría de los objetos físicos, psíquicos, ideales y metafísicos; y la posterior filosofía de la filosofía integrada en una metafísica de nuestra vida, parte de la cual es la fenomenología de la vida contemporánea y el análisis de los ingredientes de la constitución o "exclusivas" del hombre; hasta la vuelta a un intento de *explicar, a partir de una fenomenología de la expresión todos los enunciados ontológicos fundamentales, por la constitución moral del hombre*.[9]

Ahora bien, el texto que incluye este resumen, leído por su autor en febrero de 1953 dentro de los llamados Cursos de Invierno de la Facultad de Filosofía de la UNAM, puede tenerse como el primer escrito de Gaos en esta tercera y última etapa de su desarrollo intelectual. Aunque Gaos guardó el manuscrito casi cinco años y lo envió a la imprenta, sin ningún cambio ni adición, hasta 1958, en que quiso conmemorar de esa manera los veinte años de su arribo a México, "su patria de destino".

El libro autobiográfico ha de ser leído por nosotros como el entusiasta comienzo de un proyecto final, todavía no escrito, pero ya visible para su autor como una opción filosófica, según se puede probar con las últimas líneas del resumen acabado de citar. Esta lectura, sin embargo, no debe perder de vista la modestia patente en la presentación de las propias ideas, pero tampoco la ironía y el humor de cada capítulo, que es un relato escrito como la pieza independiente de un curso cuyo tono entero es el de un gesto de despedida de la prisión de veinte años. Comienzo de un proyecto nuevo y, a un tiempo, despedida de un pasado filosófico en la forma de una narración autobiográfica —de un pasado vivido bajo el signo de Ortega, de Dilthey y de Heidegger. Una reseña que, por otra parte, es absolutamente esencial para la nueva opción porque, como dijo Gaos alguna vez: las filosofías no se profesan, ni se dejan de profesar sino por motivos irracionales.[10] Y el relato de una experiencia de vida es seguramente la única forma de hacer visibles tales motivos. Por dar un ejemplo, se puede señalar la extraordinaria eficacia literaria de las páginas —exactamente las últimas del libro—, que quieren hacer vivir al lector la experiencia de la singularidad del individuo humano como rasgo ontológico: "el misterio filosófico de la individuación".

La nueva opción, por supuesto, no lleva al abandono de lo que han sido los "temas propios" de la reflexión filosófica, por el contrario, parte

[9] Véase el citado Vol. XVII de *Obras completas*, especialmente pp. 126–127.

[10] La afirmación proviene de un aforismo de Gaos, coleccionado por Vera Yamuni y publicado en el Vol. XVII de *Obras completas*, p. 253. Es una afirmación en cierto sentido más general que la tesis estricta desarrollada por Gaos, en la lección XXXVIII de *Del hombre*, sobre la naturaleza esencialmente antinómica de las cuestiones metafísicas.

de la tesis de que cualquier sistema debe incluir explícitamente su propia idea de la filosofía. Tampoco olvida las cuestiones planteadas por el historicismo, ni el carácter radical de la realidad humana, ni el análisis de sus estructuras exclusivas. Consiste más bien en haber concebido la posibilidad de organizar sistemáticamente todo ese material y haber aceptado una idea de la filosofía que la define justo por sus sistematicidad. Aunque el sistema como tal —y precisamente por ser sistema—, no pueda ser aceptado como verdadero por ningún sujeto distinto de su autor. No habrá que proponerlo, por lo tanto, con pretensiones de objetividad, como se propone una verdad científica, sino exponerlo simplemente a título de intercambio de ideas, a quienes pudieran tener interés en ellas, como una forma de enriquecimiento mutuo. Con independencia, por otra parte, de que muchas porciones del sistema, consideradas aisladamente, puedan ser presentadas como objetivas.

III

Entre los días de fin de año de 1953 y los primeros del año siguiente, Gaos escribió un ensayo que puede ser leído como un verdadero manifiesto de esta última etapa de su evolución filosófica: lleva el título de "Discurso de filosofía" y la fecha de enero de 1954.[11] Ahora no nos podemos detener en su contenido, pero sí recordar que todavía en 1962, poco antes de la aparición de *De la filosofía*, su primer libro sistemático, Gaos tenía presente aquel ensayo al ofrecer, frente a la crítica de uno de sus discípulos, los tres puntos de su posición personal relativamente a la filosofía: a) su concepto de la Metafísica como un producto pseudocientífico y arcaico de la cultura, de mera verdad subjetiva, aunque de gran valor antropológico y educativo; b) su afirmación de valores inmanentes, obligatorios para los sujetos que los reconocen; y c) su reconocimiento, como de uno de estos valores inmanentes, del valor de la ciencia y de aquellas partes de la filosofía que no son metafísicas.[12]

"Discurso de filosofía" parece escrito como un examen de conciencia intelectual frente a la historia entera de la filosofía, y ante la cuestión de la posibilidad actual de los sistemas metafísicos del universo. Con una conclusión que quiere establecer cómo debiera ser la única filosofía "hacedera a estas alturas de la historia": una que esté dispuesta a rechazar los sistemas del universo en lo que tienen de metafísicos, pero

[11] Posteriormente, Gaos lo reunió con otros textos en el libro *Discurso de filosofía y otros trabajos sobre la materia*. Universidad Veracruzana, Xalapa, 1959, pp. 13–30.

[12] En uno de los textos recogidos por Vera Yamuni y publicado en el citado Vol. XVII de *Obras completas*, pp. 255–256.

no en lo que contienen de fenomenología; ni tampoco en lo que contienen de "razones del corazón", incluida también la visión sistemática del conjunto —en la medida en que estas razones no se presenten con pretensiones de objetividad.

Se trata de un ensayo clave en este periodo final de madurez. Además, inseparable de los cursos dictados por Gaos en fechas cercanas —de los cuales podemos hablar con seguridad porque, al menos parcialmente, fueron publicados. En su cátedra de Metafísica, Gaos dictó el año de 1953 un curso de fenomenología de la expresión, una de cuyas lecciones publicó cinco años después con el título de "La expresión oral". La justificación para publicarla fue ponerla al lado de otros textos aconsejados para una introducción a la filosofía, que tienen por asunto una teoría de los objetos. La cercanía de las dos materias —lenguaje y objetos— anuncia firmemente los primeros capítulos de *De la filosofía*, que avanzan hacia un sistema de ontología justo a partir de una fenomenología de la expresión verbal.[13]

Hay otro ensayo, todavía de mayor interés que el anterior, publicado en 1958, que Gaos presenta como un texto colegido de las lecciones iniciales de su curso de Antropología Filosófica dictado en los años de 1954 a 1957, en que resume lo que piensa de la filosofía y del hombre —justo lo que será el contenido de sus dos libros sistemáticos.[14] El texto anuncia el temario del curso, al que éste habrá de volver en forma despaciosa y detallada, pero ofrece "una primera vuelta" a sus temas, e insiste en las virtudes de un método circular en filosofía, que se ilustra nada menos que con la *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la lógica* de Hegel, y acude a una cita de Ortega como defensor de ese método circular.

La tesis principal del ensayo se apoya inicialmente en la historia de la filosofía o, mejor dicho, en la interpretación que hace Gaos de tres libros clásicos de esta historia. El primero es la *Metafísica* de Aristóteles, cuyo capítulo inicial define al hombre por la tendencia o el amor al saber; mientras que el segundo capítulo explica cómo los grados del saber, desde la percepción, vienen a culminar en el amor a la sabiduría, que es lo propiamente distintivo del hombre. El otro gran libro es la *Crítica de la razón pura*, que Gaos presenta como una explicación de

[13] Véase, José Gaos: *La filosofía en la Universidad. Ejemplos y complementos*. México, 1958. Los textos citados constituyen los tres primeros capítulos de este libro. La justificación se encuentra en la "Advertencia".

[14] Este ensayo, titulado "Historia y concepto de la verdadera 'Antropología Filosófica' ", apareció en *Diánoia. Anuario de Filosofía*, México, 1958; y posteriormente fue recogido en el libro ya citado: *Discurso de filosofía y otros trabajos sobre la materia*, pp. 49–66. El ensayo fue escrito probablemente en 1957.

las ciencias y de la metafísica por el sujeto; y a la vez como una explicación de este sujeto por la metafísica y por las ciencias. Lo primero le parece corrientemente reconocido y, en favor de lo segundo, expone razones en que no nos podemos detener. Pero de aquí pasa al tercer libro que es aquel al que dedica más atención, *El ser y el tiempo* de Heidegger, presentado como un intento —ciertamente frustrado— de explicar la ontología, que es la filosofía por excelencia, por el hombre; y a un tiempo de explicar al hombre por la ontología.

Con Heidegger se detiene Gaos, porque ensaya el paralelismo con Aristóteles y especialmente con la *Crítica de la razón pura*, aunque puntualiza también las diferencias. Hace además una aclaración certera sobre la genealogía de Heidegger, que todavía se puede seguir con provecho, y presenta la obra de Fichte como el verdadero antecedente para unificar al sujeto, que integra al del conocimiento en el sujeto de la moralidad. Todo lo cual viene a desembocar en la tesis principal del ensayo: la idea de que una "auténtica antropología filosófica" sólo puede consistir en la consideración del hombre como ser racional —pero en la que razón es, en último término, filosofía. Inseparable, por tanto, de una "filosofía de la filosofía" que no puede consistir en otra cosa que en una explicación antropológica, esto es, en el estudio de la constitución del sujeto humano íntegro: como sujeto cognoscitivo y moral. Y entre el desarrollo de ambas definiciones —la de la filosofía y la del hombre—, se daría un inevitable procedimiento circular.

El ensayo adelanta sobre diversos sentidos del concepto de razón: la razón se entiende, en primer lugar, como la facultad de razonar o como pensamiento discursivo. También como la secuencia de juicios integrados por conceptos, entre los cuales se da un orden jerárquico cuyos géneros sumos son las categorías y, en este sentido, razón se entiende como la facultad de aplicar las categorías. Pero el análisis descubre igualmente las categorías negativas, que llevan a entender la razón en un tercer sentido, como la facultad de negar con conceptos; y todavía, en un cuarto sentido, como la facultad de concebir lo infinito. La definición del hombre por la razón entraña, en consecuencia, el examen de los conceptos de la historia de la metafísica, que han de ser manejados con una terminología inequívoca y explicados en relación con la constitución del hombre.

Esta antropología filosófica es para Gaos la única forma de metafísica a la altura de los tiempos: la metafísica explicada por la constitución del hombre. Su desarrollo se anuncia como el programa del curso, cuyas primeras lecciones de varios años ha resumido el ensayo. En el programa, sin embargo, se antepone a la teoría de la razón una fenomenología de la expresión, como la vía de acceso a la metafísica.

No solamente porque el pensamiento se presenta, en general, siempre en expresiones verbales, sino porque las expresiones son, por decirlo así, los órganos de articulación de la convivencia de los sujetos con los objetos; y finalmente, porque la distincion de los ingredientes de todo fenómeno de expresión y de las situaciones en que se constituye, suministran un cuadro con el que analizar metódicamente todos los demás fenómenos, temas u objetos de la antropología filosófica. Se trata de una vía de acceso a la metafísica como disciplina y, a la vez, a la metafísica como explicación de la constitución del hombre, porque de las expresiones pasa a los pensamientos, en particular a los conceptos; luego a los objetos de estos conceptos y, para terminar, a la constitución de los sujetos en que aquellos conceptos tienen su origen. Pero la exigencia de partir de expresiones verbales es además una exigencia metódica de orden más general, para quien ha aceptado a la fenomenología como método de trabajo; porque la primera gran regla de este método —según recordará el propio Gaos en las primeras líneas de la lección segunda de *Del hombre*—, consiste justo en tomar como punto de partida las expresiones verbales relativas al fenómeno que se estudia.

Tal es el plan del curso de antropología filosófica que Gaos empezó a dictar en 1954, según lo expuso él mismo, en una publicación, cuatro años después de esa fecha. Con una salvedad: el capítulo previo sobre la fenomenología de la expresión, cuyo texto publicado proviene de un curso de 1953. Nada permite poner en duda que en estos años trabajaba Gaos en la composición de un libro sistemático sobre estas materias que, como todos los suyos, acabaría teniendo la forma de una serie de conferencias o lecciones.

Seguramente tampoco es ajena a este proyecto sistemático otra de sus tareas docentes: el seminario sobre la *Ciencia de la lógica* de Hegel, que Gaos dirigió durante ocho semestres académicos hasta su conclusión en 1954.[15] Como no lo son, en cuanto al contenido de lo que nos ha llegado como redacción final de aquel proyecto, sus posteriores lecciones sobre Kant en Caracas, que lo llevaron a la relectura de la *Crítica de la facultad de juzgar*.[16] Podemos suponer además que Gaos pensaba, en estos años inmediatamente posteriores a la salida de

[15] Gaos escribió una larga reseña sobre el seminario y sobre el libro mismo de Hegel en cuatro entregas de *Diánoia. Anuario de Filosofía*, a partir de 1955. Con el estudio de este libro de Hegel dio por concluida la etapa de la filosofía moderna de un curso de Historia de la Filosofía, que comenzó en 1939 con el comentario de textos de filósofos griegos.

[16] Estas lecciones fueron publicadas posteriormente por la Universidad Central de Venezuela, con el título *Las críticas de Kant*, Caracas, 1962.

la prisión en Heidegger, en una sola obra —no necesariamente en un solo libro y menos en un libro breve—, porque con esto coincidía su ideal de sistema filosófico.[17]

IV

Sin embargo, Gaos no inició en 1953 la redacción del libro que habría de contener su sistema filosófico, aunque en sus lecciones se hizo cada vez más intenso el empleo de esos materiales. Siguió trabajando en la forma en que lo había hecho siempre: además de sus cursos ordinarios, las conferencias ocasionales; las traducciones, con horario fijo, todos los días de la semana; las reseñas y los prólogos a libros ajenos; en fin, los deberes académicos de toda índole, a cuya solicitud no sabía negarse. Hasta los últimos meses del año de 1958, en que sufrió un primer ataque al corazón. Apenas recuperado, tomó la decisión de "emanciparse de tantas esclavitudes que le abrumaban" y cambiar sus actividades en el sentido de librarse de compromisos menores para consagrarse por entero a "completar lo que usted me permitirá llamar mi filosofía", según escribió en un par de cartas privadas.[18]

Completar esa filosofía fue la tarea a que se consagró Gaos, principalmente durante 1959, gracias al disfrute de un periodo sabático que solicitó, en parte, para su recuperación. En parte también, para preparar las series de conferencias que, con autorización expresa de los médicos, aceptó dar en Caracas, a invitación de la Universidad Central de Venezuela. Pero ni el viaje, ni las conferencias —que posteriormente fueron publicadas en Caracas—, impidieron a Gaos organizar los materiales de las lecciones de los dos semestres del año académico de 1960, en la Facultad de Filosofía de la UNAM, cuya redacción fue cumpliendo a lo largo de ese periodo y que constituyen el libro *De la filosofía*. Su mayor esfuerzo por condensar "en una sola obra", la presentación sistemática de su pensamiento acerca de la filosofía como pretendida explicación racional del universo —sin dejar de explicar a la vez, la sucesión de cosmovisiones de que da cuenta la historia de la filosofía occidental.

Los ensayos y las lecciones o fragmentos de cursos de 1953 y de los años siguientes, a que hemos hecho referencia en los apartados anterio-

[17] Todavía en 1961 reprochaba a su maestro Ortega el no haber logrado articular acabadamente su pensamiento filosófico "en una sola obra". En el ensayo "Ortega y Heidegger", *La Palabra y el Hombre*, julio-septiembre de 1961, p. 439.

[18] Las dos cartas, de las que se citan sendas frases, fueron dirigidas al autor de este prólogo: la primera el 20 de diciembre de 1958; la segunda el 23 de marzo de 1959. Estas y otras cartas aparecen publicadas en "Cartas de José Gaos. Presentación de Fernando Salmerón", en el Núm. 30, de abril-junio de 1979 de *La Palabra y el Hombre*, pp. 3–24.

res —especialmente "Historia y concepto de la verdadera 'Antropología Filosófica' "—, constituyen la mejor introducción a *De la filosofía*, el curso de 1960, por lo que tienen de aclaración de antecedentes y de declaración de intenciones. Lo que se puede confirmar con la sola lectura de la lección I, que describe el contenido de la obra; y de la última, que resume la autobiografía intelectual del autor y hace la autocrítica del curso. Ahora no habría espacio suficiente para detenerse en la estructura del libro, ni para presentar la tabla de las categorías que describen el mundo como objeto de conocimiento —es una labor que hemos ensayado en otro lugar.[19] Pero habría dos puntos sobre los cuales no podemos dejar de llamar la atención del lector. En primer lugar, las direcciones más evidentes en que *De la filosofía* prolonga las preocupaciones que hemos advertido antes —pero precisadas aquí con intención sistemática. En segundo lugar, el carácter de urgencia con que Gaos contempla su propia empresa.

Seguida como una línea continua, la obra puede ser vista como el desarrollo en profundidad de una fenomenología de la expresión verbal que procede, mediante sucesivas distinciones y especificaciones, de los temas más generales del pensamiento y sus objetos, hasta los conceptos fundamentales o categorías y sus respectivos objetos —y finalmente hasta los sujetos mismos en sus correspondientes situaciones. El tratado viene a culminar, de esta manera, en una teoría de la subjetividad que explica las relaciones intersubjetivas de los objetos designados por las expresiones verbales, en un proceso claramente circular. Un ahondamiento que se puede entender también como el paso de uno a otro de los diversos sentidos de la palabra razón: primero en el análisis del pensamiento consciente, como expresado verbalmente; luego en el sentido de la unidad elemental del discurso, que es el raciocinio; después en el análisis de los conceptos fundamentales de ese discurso, es decir, de las categorías; posteriormente en el estudio de la negación, esto es, de la facultad de negar con conceptos; y al final, en la consideración de la facultad de concebir lo infinito —que es la facultad de concebir a Dios.

El apego a un método filosófico, unido a la idea de que una teoría de la filosofía tiene que partir de los textos mismos de la disciplina, conduce de una fenomenología de la expresión verbal a una teoría de los objetos surgida de la clasificación de las partes de la oración —y de éstos

[19] F. Salmerón, "La ontología de José Gaos", en *Cátedra*, Núm. 2, enero-marzo de 1975. Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey, pp. 103–118. F. Salmerón, "La naturaleza humana y la razón de ser de la filosofía. La estructura de *De la filosofía* de José Gaos", *Diánoia. Anuario de Filosofía*, Núm. 20, México, 1971, pp. 147–171.

a los conceptos correspondientes, que son los dominantes de la historia de la ontología. La teoría tiene que dar cuenta de todo aquello que la fenomenología describe y, puesto que acepta que la objetivación es la función del concepto, puede dar razón de los conceptos positivos por los objetos correspondientes: la existencia, por ejemplo, se revela en el acto de estar presentes los entes ante un sujeto. Pero de los conceptos negativos no se puede dar razón de esta manera. Más exactamente: de la negación no se puede dar razón alguna, porque ese concepto no objetiva ningún objeto propio. De los conceptos negativos se pueden buscar exclusivamente motivos —en la intimidad del sujeto humano. La negación no es una forma de contemplación sino una actitud, en el sentido de una conducta práctica: es un acto negativo de la voluntad.

Esta parte final del tratado *De la filosofía* deja atrás las cuestiones de la ontología y la filosofía del lenguaje, para explorar la naturaleza del sujeto, los límites de su racionalidad y los motivos de la filosofía como tarea humana. Así desemboca en los temas de la antropología y de la razón práctica: en la explicación de la filosofía por la constitución moral del hombre.

El curso dictado por Gaos en 1960 cerraba de esta manera la exposición de un sistema filosófico, que explicaba —en el cuerpo de una sola obra— su propia idea de la filosofía, y cuyo número de capítulos o lecciones había sido previamente determinado por los usos académicos de las universidades mexicanas en cuanto a la duración de los semestres. Con esto daba cumplimiento el autor a cierta urgencia, derivada de los planes de vida personal que, desde 1958, tenían que considerar las ya dichas condiciones de salud. La primera lección del libro las tenía presentes: "Únicamente, pues, quien siente o presiente la inminencia del final de su vida biológica o su vida intelectual, o tiene saber fundado de ella..., puede sentir y pensar urgente fijar por escrito tal articulación con la mayor probabilidad definitiva de sus descubrimientos y ocurrencias, si le interesa..."[20]

En principio, y a pesar de las limitaciones impuestas por la forma del libro, aparecen tratadas en él todas las cuestiones fundamentales que habían constituido el interés de Gaos, desde sus años de formación. Ante todo, una teoría de la filosofía, que explica su razón de ser por la naturaleza humana —en último término por la psicología del filósofo. Pero que da cuenta también de la marcha de la historia de la filosofía y de la sucesión de las cosmovisiones. Además, una idea de la verdad y de la objetividad consecuentes con esa historia, pero que no entran en

[20] *Obras completas*, Vol. XII. *De la filosofía. Curso de 1960*. Prólogo de Luis Villoro. UNAM, México, 1982, p. 8.

contradicción con los hallazgos de la fenomenología, ni con las afirmaciones de la ciencia moderna. Finalmente, un tratamiento sistemático de los problemas de la ontología, bien ligado con todo lo anterior que, no obstante, deja lugar a las cuestiones tradicionales de la metafísica en sentido estricto —por supuesto, consideradas "a la altura de los tiempos".

Como en Hegel, se trata de un sistema cerrado que tiene un lugar para cada una de las categorías o conceptos filosóficos fundamentales. De manera que *comprender la naturaleza de la filosofía como actividad humana, equivale a desplegar el sistema entero de esas categorías, unido al discurso que presenta metódicamente sus enlaces sistemáticos*. Pero además, comprender la naturaleza de la filosofía requiere de la explicación de aquellas categorías, cuyo fundamento encuentra Gaos en la relación de cada una con sus correspondientes objetos —hasta que topa con las categorías negativas. Para éstas no se puede hallar fundamento, ni para sus correlativas positivas, puesto que no tienen objetos intencionales propios: simplemente cabe reconocer su origen, en las mociones y emociones del sujeto. Como en la tercera *Crítica* de Kant, no cabe referir el juicio estético a la representación del objeto, sino al sujeto mismo y a sus sentimientos.

Muchos temas, en cambio, quedaban fuera de la exposición: por ejemplo, los de estética y filosofía moral. Una primera explicación puede consistir en recordar que, de hecho, esas materias nunca fueron centrales en la preocupación de Gaos, aunque fueran tocadas en estudios históricos. Pero parece más pertinente remitir al lector a la lección última del curso *De la filosofía*, en que Gaos mismo hace un recuento de omisiones, de capítulos o grupos de capítulos que tuvieron que ser reducidos —por razones de espacio y de tiempo—, y aun de desarrollos insuficientes y de problemas requeridos de alguna revisión. Todo lo cual es comprensible si tenemos en cuenta las condiciones de urgencia y las exigencias académicas que gobernaron la redacción del libro. Pero a un tiempo, la convicción de que se trataba de ofrecer una obra sistemática.

V

A reparar aquellas omisiones e insuficiencias se dedicó Gaos los años siguientes, entre 1961 y 1964. Orientó sus cursos al servicio de estas materias y revisó nuevamente manuscritos de años anteriores, no solamente del periodo posterior a la salida de la prisión heideggeriana. El año de 1965, fue redactando para su lectura en la cátedra, durante los dos semestres académicos, las 48 lecciones de un curso de Antro-

pología Filosófica, que resultó ser el último curso íntegro dictado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional. La publicación póstuma de este curso es el libro titulado *Del hombre*.

Lo primero que tenemos que decir de esta obra es que no se trata de un complemento o de un añadido del libro anterior, *De la filosofía*. Un sistema no tiene lugar para añadidos: el libro póstumo rehace el sistema entero desde su mismo punto de partida, para articular los nuevos desarrollos con las mismas conexiones esenciales que el primer tratado. Se propone ofrecer una definición del hombre que estaba ya contenida en el primer libro y despliega todo el material que allí había quedado comprimido —a cambio de presentar ahora de manera muy condensada aquello que había sido bien desarrollado.

La antropología filosófica rehace desde el principio el camino de la filosofía de la filosofía. Comienza otra vez con una fenomenología de la expresión, pero ahora se detiene en asuntos no vistos, dados como supuestos o apenas insinuados —por ejemplo el tema de la expresión mímica, como capítulo previo a la expresión verbal. Se detiene también en aspectos no estudiados de la expresión verbal, que el libro anterior, naturalmente avocado al estudio de las expresiones filosóficas, no había considerado: por ejemplo, la expresión artística no literaria y la literaria, lo que da lugar a una buena porción de problemas del arte y la estética; o el estudio de las expresiones imperativas, que enseguida deriva en un capítulo especial dedicado al imperativo moral. De donde pasa al análisis de los conceptos morales; de la voluntad y de la libertad; de la felicidad y la infelicidad. Hasta proponer una restauración del eudemonismo y todo un esquema de jerarquía de las actividades humanas.

Del hombre, por tanto, da una vuelta completa a todos los temas del sistema, aunque abrevie notablemente algunos y desdoble notablemente otros, que no tuvieron lugar suficiente en el libro de 1962. Es la oportunidad de volver a la clasificación de los objetos, al pensamiento y la negación, la infinitud, los trascendentales y las antinomias —en fin, a los mismos conceptos dominantes del discurso filosófico. Nada más natural, puesto que la esencia del hombre es la razón, y la entelequia de la razón es la filosofía. Pero esta vez el acento está puesto sobre todo en la constitución del sujeto, en los límites de la razón y en su naturaleza emocional, en los problemas derivados de la pluralidad de los sujetos y de su historicidad.

En la justificación de este segundo intento está la idea del carácter circular de la filosofía, cuyo caso ejemplar Gaos creyó encontrar en la filosofía de Hegel, pero que además mantuvo siempre en el recuerdo

como una enseñanza de su maestro Ortega. Con esta idea se compagina bien su propia tesis relativista acerca de los sistemas filosóficos, precisamente *en tanto que sistemas*, por definición dependientes de cada sujeto individual. De manera que la vuelta sobre la primera presentación del sistema, incluidos sus cambios, no sería sino un modo de corroborar el carácter histórico e incluso "momentáneo" de la filosofía, dentro de la propia evolución personal.

La vida dio tiempo suficiente a Gaos, después del curso de 1960, para volver a tratar sus temas predilectos y dar, además, la amplitud requerida a aquellos que no pudo desarrollar en lo que debió haber sido su "libro filosófico único", pero que después juzgó indispensables para la configuración del conjunto.

No son los dos tratados un sistema en dos partes, sino una sola unidad con una doble estructura circular. La vuelta del primero de ellos va de la fenomenología de la expresión al análisis de las categorías de la realidad y después a las del discurso filosófico, hasta lograr una teoría de la filosofía que explica el origen de estas categorías y el carácter histórico de los sistemas por la subjetividad humana. La vuelta del segundo tratado comienza otra vez con la fenomenología de la expresión, en la que descubre nuevos aspectos, pero abrevia la exposición de las categorías de la realidad y de la filosofía teórica, para extenderse en las de la razón práctica y en el origen de todas ellas que es la subjetividad humana. El estudio de esta subjetividad gana en amplitud y acaba en una teoría de los límites de la racionalidad y de la función de las emociones. Como el libro impreso en 1962 dio razón de la filosofía como actividad, por el estudio del sujeto que la realiza; el libro póstumo se propuso dar razón de este sujeto definiéndolo por la filosofía, es decir, por la racionalidad como su actividad más propia. La definición clásica del hombre como animal racional, señalaba a la razón como la diferencia específica que había que analizar —y para Gaos la razón alcanza su perfección en la filosofía. Esta es la materia propia de la verdadera antropología filosófica.

Literalmente, *Del hombre* debe entenderse como una segunda vuelta a un mismo campo de investigación ya totalmente acotado en el primer libro —pero susceptible de precisiones y enriquecimientos. La forma circular del primer tratado, que daba razón de la filosofía por el hombre, se repite en el libro póstumo que da razón del hombre por la filosofía.

Fernando Salmerón

Ciudad Universitaria, México, D. F., abril 1990.

DEL HOMBRE

A JUSTINO FERNÁNDEZ y EDMUNDO O'GORMAN
por su predilecta amistad desde mi empatriación en México.

J. G.

NOTA EDITORIAL

El año de 1965 dictó Gaos un curso de *Antropología filosófica* en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. En este curso, que habría de ser el último curso íntegro dictado en esa Facultad, se propuso el maestro redactar las lecciones en la forma definitiva que pudiera servir para la publicación de un libro paralelo por su estructura a *De la filosofía*, aparecido años antes en esta misma serie de *Diánoia*. En los años posteriores hizo pasar en limpio el manuscrito y añadió un breve prólogo y algunas modificaciones incidentales en las primeras lecciones, pero no pudo revisar el texto sino hasta la lección 27. Otros compromisos docentes y de publicaciones y, sobre todo, su delicado estado de salud que le obligó a reducir la jornada de trabajo, le impidieron dar fin a la tarea. En unas páginas escritas el 5 de marzo de 1969, tres meses antes de su muerte, Gaos encomendó al autor de esta nota la publicación del curso y la redacción de esta advertencia. Con la colaboración de la Sra. Elsa Cecilia Frost, quien además ha cuidado la edición, el mismo autor de esta nota se encargó de revisar el manuscrito y eliminar algunos errores mecanográficos, remplazar las lecciones corregidas y ordenar las no corregidas según las indicaciones expresas del maestro, hasta entregar el texto a la imprenta.

FERNANDO SALMERÓN

ADVERTENCIA PREVIA

Casi todo lo que debiera decir un prólogo, lo dice la última lección. Puede leerla como prólogo quien quiera saberlo para decidirse a emprender o no la lectura del libro. Por lo que voy a limitarme a decir aquí algo que no dice la última lección, pero parece conveniente que diga precisamente este lugar.

Quien conozca siquiera el índice del curso anterior *De la filosofía* y compare con él el de este otro curso, pensará que este otro se reduce a una nueva versión de aquél. Y no pensará del todo mal. La Filosofía de la Filosofía del primer curso entrañaba una Antropología Filosófica que no desarrollaba debidamente y que desarrolla *Del hombre*, pero, a la inversa, esta Antropología no podía menos de abarcar buena parte de los temas de aquella Filosofía, por razones que se dan en la primera lección. Sin embargo, los dos cursos difieren en contenido lo bastante para que ninguno de los dos haga superfluo el otro. De los temas comunes, los más desarrollados en *De la filosofía* están muy resumidos en *Del hombre*, por ejemplo, los de las clases de objetos y de conceptos y la negación; los no desarrollados en el primer curso lo están en el segundo, por ejemplo, los del pensamiento, los trascendentales y la subjetividad; y *Del hombre* desarrolla en otras direcciones temas desarrollados ya en *De la filosofía*, por ejemplo, el de la expresión verbal. Y este curso desarrolla temas ni siquiera tocados en el anterior, los de la expresión mímica, la interrogación y la exclamación, el imperativo y los morales a que da acceso, y la expresión artística útil y bella. Los dos cursos más bien, pues, se completan mutuamente.

Para final debo expresar un agradecimiento paralelo al que debí expresar al final del prólogo a *De la filosofía*: esta vez al Dr. Fernando Salmerón, nuevo Director del Instituto de Investigaciones Filosóficas, por su interés en incluir también este curso entre las publicaciones de *Diánoia*.

J. G.

LECCIÓN I

EL CURSO

Es tradición empezar los cursos dando razón de ellos, lo que abarca dos cosas: exponer su contenido y forma, o su plan o programa y método, y justificarlos. Tradición con su buena razón de ser o justificación, a su vez: poderse tomar con el mayor conocimiento de causa posible la decisión de seguirlos o no. Esta lección va a dedicarse, pues, a la mentada exposición y la justificación del que inicia. No puede hacerlo más que anticipando el contenido del curso en un sumario superficial y falto de la inteligibilidad que sólo puede tener en el desarrollo pleno. Pero no importa que no entiendan cabalmente; basta que acaben teniendo idea de los grandes temas del curso.

Va a ser un curso de *Antropología Filosófica*. La exposición de su contenido equivale al desarrollo de la definición de tal materia o disciplina. Esta definición puede ser la siguiente: Antropología Filosófica es la Filosofía del hombre. Es una definición perfectamente en forma, por el género próximo y la diferencia específica: el género próximo es 'Filosofía'; la diferencia específica, 'del hombre'. El desarrollo de la definición equivale, a su vez, a hacer el desarrollo pertinente del género y de la diferencia.

El desarrollo del género, la Filosofía, debiera comenzar por la definición de ésta. Pero se ha sostenido la tesis de la ***indefinibilidad*** de la Filosofía, de la imposibilidad de definirla. Tesis tal es, notoriamente, parte de una reflexión *sobre la Filosofía*, que es ella misma, la reflexión, Filosofía, o de lo que bautizó Dilthey con el nombre "Filosofía de la Filosofía". Ahora bien, ésta, la Filosofía de la Filosofía, tiene su razón de ser justificativa en la historia de la Filosofía. Es una historia tal, que viene a ser parte fundamental de ella el problema que a la Filosofía le plantea su propia esencia y verdad, y la solución del problema por la Filosofía que da razón de sí, de su esencia y verdad, *por el sujeto que la hace, que filosofa*, el filósofo en especial y hombre en general, o la Filosofía *antropológica* de la Filosofía. Ésta, para dar razón de la Filosofía por el hombre, necesita dar razón del hombre mismo, o hacer o

ser *Antropología*. Y esta, a su vez, es *Filosófica*, no sólo por hacerla o serla la Filosofía, de la que ha venido a ser la parte o disciplina fundamental, sino por otra razón aún: porque *da razón del hombre*, a su vez, *por la Filosofía*, es decir, *definiendo al hombre por la Filosofía*, lo que puede comprenderse y justificarse inmediatamente así: la definición clásica del hombre, "animal racional", define al hombre por 'la razón', que es la diferencia específica del género próximo 'animal'; y la razón tendría su perfección o "entelequia" en la Filosofía. Si dar razón *de la Filosofía por el hombre*, dándola *del hombre por la Filosofía*, es un círculo vicioso o no, es cuestión que se ocurre inmediatamente, pero que no necesita detenernos aquí. En todo caso, la Antropología que da razón *de la Filosofía* por el hombre —y en tanto es Filosofía *de la Filosofía*—, dando razón *del hombre por la Filosofía*, parece *la verdadera* "Antropología Filosófica".

Con lo que acabo de decir, no he definido ni, menos, justificado, precisamente, la Filosofía: he remitido la definición y justificación de la Filosofía a la Filosofía de la Filosofía. Pero tampoco he definido ni justificado la Filosofía de la Filosofía: no la he definido, porque la he definido por su objeto, la Filosofía, pero no he definido ésta, sino que he recordado la tesis de la indefinibilidad de la Filosofía, que plantea un problema previo que he remitido a la misma Filosofía de la Filosofía; y no he justificado ésta, porque la he justificado por el problema que a la Filosofía le plantean su esencia y su verdad, pero no he justificado la Filosofía, pues la justificación de la Filosofía es, patentemente, parte del problema de su esencia y su verdad, y he remitido este problema también a la misma Filosofía de la Filosofía. Por lo tanto, tampoco he definido ni justificado la Antropología Filosófica: no la he definido, porque la he definido como Filosofía y no definido ésta, sino que he remitido la definición de ella, repito, a la Filosofía de la Filosofía; y no he justificado la Antropología Filosófica, porque la he justificado por la Filosofía antropológica de la filosofía y no he justificado la Filosofía de la Filosofía. Total: que parece que no queda sino ponerse a hacer Antropología Filosófica, a dar razón del hombre por la Filosofía, y dar razón de ésta por el hombre; o hacer Filosofía de la Filosofía, para dar razón de la Filosofía y de la Filosofía de la Filosofía y la Antropología Filosófica mismas, o definirlas y justificarlas a todas tres. Y así es, en efecto. Por lo cual nos pondremos a hacer Antropología Filosófica —desde la lección próxima, porque en el resto de ésta voy a exponer el plan conforme al cual la haremos.

La definición de la Antropología Filosófica como "Filosofía del hombre" no requiere sólo la definición del género próximo 'Filosofía'; requiere también la definición de la diferencia específica, del 'hombre'.

La Antropología Filosófica es, sin duda, *el desarrollo de la definición del hombre*. Esto equivale a una *segunda* definición de la Antropología Filosófica. Si la emparejamos miembro a miembro con la *primera*, "Filosofía del hombre", nos encontramos con que *en las dos es el segundo miembro el mismo*, "el hombre"; mientras que los primeros miembros son "Filosofía" y "desarrollo de la definición". El emparejamiento de estos dos miembros sugiere una *definición de la Filosofía: "Filosofía* sería *desarrollo de una definición"*. Vamos a ver inmediatamente que no es mala definición.

Del hombre no hay únicamente *Filosofía*: Antropología *Filosófica*. *Del hombre* hay también una Antropología *científica* —y que no es una sola ciencia, sino toda una enciclopedia de ciencias: Antropología Física, Cultural, Social, Económica... ¿Cómo diferenciar la Antropología científica y la Antropología Filosófica, que no se diferencian por el objeto *el hombre*? —No pueden diferenciarse más que en los objetos en que dividan, por decirlo así, el objeto *el hombre*: si Filosofía es el desarrollo de una definición, la Antropología Filosófica tendría por objeto *el hombre en cuanto objeto de la definición de él y del desarrollo de ésta*; la Antropología científica tendría por objeto *el hombre en cuanto objeto de algo distinto de la definición de él y del desarrollo de ésta*. Lo que obliga, naturalmente, a puntualizar semejante definición.

La definición en forma, que se hace por el género próximo y la diferencia específica, es definición de la *especie* o la *esencia* —de los individuos de la especie. Pero además de la *esencia* de los individuos de una especie, comprensiva del género próximo y la diferencia específica de ésta, hay los "propios" o "propiedades" de los individuos "derivadas" de la esencia y hay los "accidentes" de los individuos no "derivados", ni "derivables", de la esencia. Conforme a estas distinciones de la clásica teoría de los "universales", puede darse por objeto: a la Antropología *Filosófica* la *esencia* de los individuos humanos, objeto de la definición, y las *propiedades* derivadas de la esencia, que yo he llamado "exclusivas del hombre"; y a la Antropología *científica* los *accidentes* de los humanos individuos. Si hay un criterio para distinguir esencia, propiedades y accidentes, o no lo hay, es cuestión que también se ocurre inmediatamente, pero en que tampoco necesitamos detenernos aquí.

Definida, pues, la Antropología Filosófica como "desarrollo de la definición de la esencia de los hombres o del 'hombre' y de las propiedades derivadas de ella", la definición misma de la esencia del 'hombre' debe dar el plan para desarrollarla. Ahora bien, del hombre hay también muchas definiciones (a cada una de las cuales hará justicia este curso

en su lugar), pero no encuentro, yo al menos, razón alguna para preferir ninguna a la clásica "animal racional"; en cambio, he encontrado para preferirla a todas las demás todas las razones que van a integrar este curso (y a dar razón de todas las demás definiciones).

En la definición, lo propiamente definiente, deslindante, diferenciante, de la especie o su esencia, no es el género próximo, sino la diferencia específica. Lo propiamente definiente del hombre no es la animalidad, que le es común, genérica, con los demás animales, sino la racionalidad o la *razón*, que es específica, exclusiva, de él. Esto hace de la Antropología Filosófica, la Filosofía del hombre, esencialmente una *Filosofía de la razón*. Ahora bien, la razón *se da*, ya *a sí misma*, bajo la forma de *pensamiento de un sujeto expresado verbalmente* por esencia *a otros sujetos*, y en esta forma misma es *lo dado en primer término la expresión verbal* y *en ésta*, únicamente, *el pensamiento*. Razones suficientes para iniciar la Antropología Filosófica por el estudio de *la expresión verbal* —si el estudio de ésta no requiriese el de *la expresión en general* y éste, a su vez, empezar por el de *la expresión mímica*, ingrediente de la verbal. Es decir que *la primera armazón* sobre que armar la Antropología Filosófica debe ser *el sistema de la expresión*.

Pues bien, hay, ante todo, una expresión *genérica*, no sólo animal, sino también vegetal, *viviente* en general, y hasta de la *naturaleza inanimada*, o "cósmica", como la dice el título del ensayo de Ortega y Gasset, "La expresión, fenómeno cósmico", pero que yo voy a llamar "mímica", generalizando al máximo esta denominación, por parecerme a la vez más tradicional y más apropiada por más expresiva del fenómeno de que se trata; y todo un subsistema de expresiones *específicas* del hombre: ante todo, a su vez, las expresiones *mímicas* específicamente *humanas*, en que se especifica humanamente la genérica y universal expresión mímica; y luego la expresión *verbal* y la expresión *artística* —y cada una de estas expresiones, la mímica, genérica o humana, la verbal y la artística, es, por su parte, un subsistema de segundo o tercer grado o nivel descendente de especificación.

Con "expresión mímica" se designa, tradicional y corrientemente, preferente si no exclusivamente, ciertos movimientos, los llamados justo "movimientos expresivos", de ciertas partes del cuerpo humano, preferentemente la cara, que en cuanto así móvil se llama "fisonomía" y hace que sus movimientos expresivos se llamen "movimientos fisonómicos"; es decir, con "expresión mímica" se designan, tradicional y corrientemente, preferente si no exclusivamente, expresiones "dinámicas", o, más propiamente, "cinéticas", *parciales*. Pero las mismas *partes*

del cuerpo tienen por su sola configuración una expresión mímica *estática*, y otras partes del cuerpo, las demás partes del cuerpo, el cuerpo *entero*, y no sólo el humano, ni sólo también el animal, sino incluso el vegetal, tienen, no sólo también por su sola configuración una expresión mímica estática, sino asimismo por sus movimientos una expresión mímica *dinámica*; es decir, en suma, que no hay sólo una expresión mímica *dinámica parcial*, sino todo un subsistema de la expresión mímica en que se cruzan las *dos* dimensiones de la *dinámica* y la *estática* y de la *parcial* y la *total*, dando las cuatro clases o especies de la *dinámica parcial*, por ejemplo clásico, la risa, la *estática parcial*, por ejemplo no menos clásico, la expresión de atención, la *estática total* del cuerpo entero de cada viviente, la *dinámica total*, como la marcha o el salto.

El sistema de la expresión *verbal* es más complicado, como que en él se cruzan varias dimensiones: así, la de la expresión *exterior, oral* o *escrita*, y la de la expresión *interior* o "palabra interior"; la de la expresión *enunciativa, interrogativa, exclamativa* e *imperativa*; y la de la expresión *afirmativa* o *negativa*.

Finalmente, el subsistema de la expresión *artística*, con sus dos especies, la de los productos de las *artes útiles* y la de los productos de las *bellas artes* y de la *belleza natural* —y *fealdad*...—, articula esta segunda especie tan complicadamente como todo esto: el hombre hace arte bello ya *consigo mismo*, con su expresión mímica, su expresión verbal o ambas —danza, canto, literatura, teatro—, ya *con los productos* de sus artes útiles o bellas, en una continuidad sin solución —ornamentación de útiles, arquitectura, jardinería (rama saliente de la agricultura), escultura, pintura, música—, ya *con la naturaleza* misma, inanimada y animada en grandes masas —paisaje—, vegetal y animal natural o no sometida al arte —sometida al cual cae en el miembro anterior de esta tripartición—, y su propia naturaleza humana, en cuanto no es *material* de una de las bellas artes del primer miembro de la tripartición, como en la "bella figura", la "bella alma"o la "bella persona". Quizá me objeten ustedes *in mente* que el hombre *no hace* arte bello con la naturaleza cuando no hace arte bello de ninguno de los dos primeros miembros de la tripartición, sino que es obra de la naturaleza misma inanimada o animada, vegetal o animal, y hasta humana, su belleza, la de un paisaje, la de una planta o un animal, la de una bella figura humana, si no la de una bella alma o una bella persona; pero no hace falta que me detenga a examinar la objeción aquí, donde lo único que hacía falta era darles a ustedes idea del subsistema de la expresión artística, para acabar de dársela del sistema de la expresión en general. La cuestión toda no se reduce a la de la belleza y fealdad

natural, sino que se extiende desde antes a la de la utilidad e inutilidad de la naturaleza.

Este sistema tiene, naturalmente, su razón o razones de ser. En parte las indica *lo expresado* por las distintas especies de expresiones, que da, a una con ello, las *armazones interiores* a la del sistema de la expresión sobre las cuales se arma más profunda, y también más *estrictamente*, la Antropología Filosófica del curso o éste.

Todas las expresiones son expresiones *de sujetos* que con ellas se expresan *a otros sujetos* o "destinatarios", como llamaré desde ahora, para distinguirlos de los primeros, a los que reservaré el nombre de "sujetos", mientras no diga expresamente lo contrario. La expresión, en general, es esencialmente *social*. Pero las expresiones *verbales* son *objetivantes* —de *objetos*, y naturalmente, que son objetivados, mediante las expresiones, por los sujetos y los destinatarios en formas que van desde el objetivar *el mismo* objeto el sujeto y los destinatarios todos, reales y hasta meramente posibles, forma que llamaré de la "intersubjetividad total", hasta el poder objetivar un objeto *únicamente el sujeto*, forma que llamaré de la "subjetividad", sin necesidad de añadir "total" o "absoluta". Excepto este último caso, el objeto objetivado por el sujeto y los destinatarios es un intermediario de la relación social entre el sujeto y los destinatarios, que en todos los casos de expresión se establece, tan sólo o además, por medio de la expresión misma.

Las expresiones verbales "objetivan" *propiamente* por medio, en último análisis, de los *conceptos*; pero esta "objetivación conceptual" no tiene en todas las expresiones verbales ni la misma "presencia", ni la misma "pureza". En las expresiones *enunciativas*, afirmativas o negativas, orales, escritas o interiores, está presente en *primer* término *lo objetivado* conceptualmente, y sólo en *segundo* término lo que el sujeto expresa *de sí* directamente al destinatario o destinatarios; pero en las expresiones *interrogativas*, *exclamativas* e *imperativas*, afirmativas o negativas, orales, escritas o interiores, está presente en *primer* término lo que el sujeto expresa *de sí*, y sólo en *segundo* término *lo objetivado*. Esto, los objetos, en general, no están en *ninguna especie* de expresión, objetivados puramente con los conceptos, sino en *toda especie* de expresión, objetivados también, más o menos, con los sentimientos, la voluntad o las "emociones" y "mociones", en general, como prefiero decir por la razón que aduciré en su lugar dentro del curso.

Los sujetos pueden objetivar objetos *distintos de sus expresiones y de sí mismos*, o pueden objetivar *sus expresiones* y objetivarse *a sí mismos*, en una *reflexión* sobre sus expresiones y sobre sí mismos que llamaré "posición refleja", llamando "posición directa" a la objetivación sin tal reflexión; pero objetiven objetos distintos de sus expresiones

y de sí mismos, sin reflexión sobre estas sus expresiones ni sobre sí mismos, o con esta reflexión objetiven sus expresiones o se objetiven a sí mismos, *objetivan objetos*. Esta peculiar *primacía de la objetivación* hace que ésta dé la *segunda armazón* de la Antropología Filosófica del curso o de éste, ya interior a la dada por el sistema de la expresión.

El estudio de la objetivación de los objetos consiste en una *clasificación de los objetos*, en que se *incluyen los sujetos* mismos; con un *análisis* de los objetos todos que los reduce a ciertas clases de *objetos elementales* o *elementos*. Entre éstos destacan los *conceptos* mismos, como los *objetivantes* de *todos* los objetos, incluso de *sí mismos*, aunque no individual, sino sólo específicamente... Los conceptos presentan una peculiar jerarquía en la que los principales, las "categorías", en un sentido amplio de este nombre, son ante todo los integrantes de la "razón pura", para designarla con este nombre kantiano: los conceptos "trascendentales", 'existente', 'existencia', 'inexistencia' y los otros "modales", 'posibilidad' e 'imposibilidad', 'contingencia', 'necesidad' con los de 'finitud', 'infinitud'; y los conceptos "universales", "categoriales" o "categorías" en el sentido más estricto de este nombre, 'sustancia' y 'modo'. Estos conceptos, las categorías en el sentido amplio, plantean el problema de su razón de ser, la solución del cual no la encuentra la Antropología Filosófica del curso o éste sino en las categorías de la "razón práctica", para designarla, consecuentemente, con el nombre kantiano: los conceptos 'bueno' y 'malo' —que son los predicados de los juicios expresados por enunciados en una relación peculiar con los *imperativos morales*, y con los cuales están en una relación una vez más peculiar los conceptos 'útil' e 'inútil', 'bello' y 'feo', que son los predicados de los juicios cuyos sujetos —"lógicos"— son los conceptos de los productos de las artes útiles o de las bellas artes, de los útiles o de las obras de arte, y de la naturaleza de que también son predicables. Con el estudio de estos conceptos, que deben considerarse integrantes de una "razón poética", mejor que de un "juicio", discrepando aquí de Kant, pero volviendo hacia Aristóteles, se acaba el estudio de la razón que diferencia específicamente al hombre, pero no se acaba la Antropología Filosófica. Porque la posibilidad que tienen los sujetos de reflexionar sobre sí mismos, hace que si se empiezan por concebirse y objetivarse como *objetos* incluidos *entre los objetos*, en general, pasen a concebirse y objetivarse como sujetos de una "subjetividad" *sui generis* —en un sentido de "subjetividad", naturaleza, constitución o "entidad" de los sujetos, distinto del anterior, forma de objetivación en la que un objeto es objetivable únicamente por el sujeto de una expresión o conjunto de expresiones—, esencialmente como *sujetos de los objetos*, lo que da la *tercera* y última armazón de la Antropológia Filosófica del

curso o de éste, la más interior de las tres: la dada por el paso, repito de la primacía de los objetos de los que son parte los sujetos a la primacía del sujeto objetivante de los objetos —en el que pueden ustedes reconocer ya un paso del realismo al idealismo.

Ahora puedo presentar a ustedes sumariamente la susodicha razón de ser del sistema.

En la expresión *mímica* total del hombre hay un conjunto de particularidades del cuerpo humano y de su funcionamiento que lo diferencian específicamente del cuerpo incluso de los antropoides superiores y que están todas en interrelación funcional: así, la *postura* y la *marcha erectas* hicieron posible la conversión de las extremidades o *pies anteriores* en extremidades *superiores* o *manos*, la *retracción de las mandíbulas* y formación de la *boca humana*, y en cambio la *prominencia frontal del cráneo* y *desarrollo del cerebro*, como también la *posición decúbito-supina* como de descanso en relajación total y la de *enfrentamiento mutuo* de la pareja *en el acto sexual*. A su vez están en pareja relación, con la formación de la boca humana la expresión *verbal* y con ésta y el desarrollo del cerebro *lo expresado* por la expresión verbal, que no es sólo el *pensamiento* de *objetos*, sino también la *emocionalidad* y *mocionalidad específicamente humana* expresada no sólo por las expresiones interrogativas, exclamativas e imperativas, sino ya por las enunciativas, y tanto por las afirmativas cuanto por las negativas, emocionalidad y mocionalidad en relación también con las posiciones últimamente mentadas; y con la formación de las manos las artes, así útiles como bellas, y la expresión escrita. Finalmente, la objetiva*ción*, así conceptual como emocional y mocional, es obra de un *sujeto* objetivante y anteobjetivante que en cuanto tal no podía menos de pasar de objetivarse como un objeto más entre sus objetos a objetivarse como el sujeto que es de todos los objetos, incluso de sí mismo en cuanto objeto de sí. Todo ello integra la evolución del animal al hombre, sobre la cual, naturalmente, ha de volver en algún lugar el curso.

En conclusión, pues, el curso se desarrollará articulado como sigue:
Empezando por el tema de *la expresión mímica*,
pasará al de *la expresión verbal*, que hará sendos temas aparte de
la negación,
la interrogación y la exclamación
y el imperativo.

El tema de la negación completará los de *los objetos*, *los conceptos*, y las categorías de la razón pura.

El tema del imperativo, que destacará el moral, conducirá a las categorías de la razón práctica.

Recorridos los temas de la expresión verbal e implicados por ellos, pasará el curso al de *la expresión artística*,

para finalizar con los temas, apretadísimamente unidos entre sí, de *la subjetividad* de los sujetos,

la pluralidad *de los sujetos*,

la relación de intersubjetividad entre *los objetos y los sujetos*

y la relación entre *Filosofía y humanidad* o naturaleza humana, la Filosofía de la Filosofía y la reflexión del curso sobre sí.

Me queda por decir lo pertinente aquí acerca del *método* de la Antropología Filosófica y del curso.

Una cosa es el método de investigación y de exposición de la Antropología misma, y otro el método de enseñanza, en el curso, de la Antropología investigada y expuesta con el primero.

La investigación filosófica, como la científica, no procede exclusivamente con sujeción rigurosa a ningún método: es obra también de las contingencias biográficas de la actividad intelectual que resultan históricas; pero el empleo de métodos, no sólo puede ser por sí fecundo, sino que es procedimiento excelente para generar contingencias felices.

El método de la Antropología de este curso es la última vuelta de muchas anteriores dadas con él a los temas, en un entrecruzamiento del empleo de él y de contingencias como las mentadas.

El método empleado en una investigación debe ser el propio del tema u objeto de la investigación, piénsese que los objetos determinan los métodos de los que son susceptibles o a los que son asequibles, o que los métodos determinan los objetos de conformidad con su peculiar índole metódica.

El método de la Antropología de este curso es ante todo un método *fenomenológico*, porque se trata de "fenómenos" y no de "objetos metafísicos", en el sentido preciso que a estas expresiones dará el curso, y de fenómenos que pueden analizarse descriptivamente, o describirse analíticamente, y deben serlo antes de cualquier otra operación metódica posible y debida con ellos. El método es fenomenológico en el sentido de la fenomenología fundada por Husserl, pero no en el de la filosofía idealista que Husserl la llevó a ser, sino en el sentido más libre de filosofías como la idealista y la realista en que lo entendieron, emplearon y cultivaron discípulos de Husserl y otros cultivadores de la Filosofía.

Este método fenomenológico, en cuanto aplicado a fenómenos de expresión, requiere una comprensión de las expresiones, o de lo expresado por ellas, que hace de él un método *hermenéutico*, por fuerza

de las cosas mismas, que hizo reconocerlas como son a Dilthey, y no simplemente por influencia de éste o ganas de seguirle también a él.

El método de la Antropología del curso no es puramente fenomenológico y hermenéutico. Los fenómenos de que se trata plantean el problema de su razón de ser, y el planteamiento y la resolución de tal problema agrega al método puramente fenomenológico y hermenéutico ingredientes de otro método.

La razón de ser de aquello que sea, es decir, del existente que sea, tomando la palabra "existente" en el sentido amplísimo en que todo, hasta lo que a primera vista parece que no pudiera serlo, existe en alguna forma o de alguna suerte —la razón de ser de un existente cualquiera no puede encontrarse sino en otro existente— o en el existente del que se trata de darlo, si tal existente resultara ser una *ratio sui*. Si se trata de un fenómeno, la razón de ser de él no puede encontrarse más que en *otro* fenómeno o en un existente *metafísico*. Si no se encuentra sino en este último, es obvio que no se la habrá encontrado por medio de un método puramente fenomenológico. Pero si la razón de ser de un *fenómeno* se encuentra en *otro fenómeno*, la relación misma entre ambos "designada"con la expresión "razón de ser" del uno el otro, será ella misma *fenómeno* también. Sin embargo, tal razón se habrá buscado y encontrado por obra de un movimiento intelectual distinto de aquel del que es obra la pura fenomenología y sobreañadido a éste: no es precisamente lo mismo buscar y encontrar entre fenómenos relaciones cualesquiera distintas de la singularísima relación que es la de razón de ser, como hará patente el curso, y buscar la razón de ser de un fenómeno y encontrarla en otro fenómeno; y no porque no se busquen otras relaciones en un fenómeno y se encuentren en otro, también, sino por lo singularísimo de la relación de razón de ser. *Lo singularísimo* de la razón de ser es *la razón de ser* de que, a pesar de la índole de fenómenos *genérica* a los dos relatos y la relación entre ellos, el método no siga siendo puramente fenomenológico, sino que, por la índole *específica* de la relación, pasa a ser un método *discursivo, etiológico*, ya no de pura "fenomenología", sino de "teoría".

El relacionar fenómenos como razón de ser de unos y otros, puede tomar una gran amplitud sin necesidad de forzar las cosas, de hacer violencia a los fenómenos mismos. Sin ni siquiera intentar esforzarse por articularlos todos bajo la forma que pasa por ser la más perfecta lógica y científicamente, la de la teoría axiomática-deductiva, por pensar que ni son susceptibles de ella, ni, aunque lo fuesen, interesaría dársela como ha interesado y puede seguir interesando darla a otras ciencias o teorías, los fenómenos mismos objeto de la Antropología Filosófica

se presentan teniendo los unos copiosamente en otros su razón de ser especificada, según los casos, como psicológica, sociológica, histórica.

En relación con el no interesar dar a la Antropología filosófica la susodicha forma, aunque fuese posible dársela, está la razón por la cual su método es fenomenológico de un cabo a otro, a pesar de cuanto sea de razón de ser entre uno y otro cabo: que en ningún caso encontrará la razón de ser de los fenómenos en lo metafísico, sino que buscará y encontrará la razón de lo metafísico mismo en los fenómenos.

El método de enseñanza de la Antropología Filosófica del curso en éste, va a consistir en la lectura por mí de una de las lecciones en la primera clase de cada semana y en el diálogo entre ustedes y yo sobre cada lección así leída en la segunda clase de cada semana. Exposición meramente oral o lectura de una exposición escrita, hecha la una o la otra por el profesor, difieren por las recíprocas ventajas y desventajas, así, la vivacidad de la oral contra la mecanización de la lectura, la precisión de lo escrito contra la imprecisión de lo improvisado oralmente; pero no difieren en ser el método, por una parte, necesariamente primero, en cuanto método de la información previa a todo trabajo personal, pero, por otra parte, que menos requiere ni, menos, fomenta el trabajo personal de los estudiantes, trabajo que es, sin embargo, la debida finalidad principal de la enseñanza. Para esta finalidad son más conducentes medios otros métodos, entre ellos el diálogo, que, bien empleado, puede ser el que más lo sea de todos. Es la razón por la que para él serán las segundas clases semanales. Pero no un diálogo improvisado, que se expondría a no serlo sino al buen tuntún, sino un diálogo preparado adecuadamente. Audición de exposiciones orales o de lecturas, como la lectura por cuenta propia, generan espontáneamente en el oyente o lector que tiene el interés y la capacidad para ello, sin los cuales no se justifica su asistencia a reuniones como las de esta y siguientes clases del curso —generan en él curiosidades —en las que puede hacerse entrar el modesto deseo de simples aclaraciones— y reparos, que pueden llegar a ser la más soberbia crítica. Semejantes reacciones a lo escuchado o leído son el normal inicio del trabajo personal, que no es el iniciarlo todo absolutamente por sí mismo: el filósofo autodidacto en el sentido del Andrenio de Gracián y sus afines, es una ficción literaria, irreal hasta en el caso del primer filósofo, sea Tales de Mileto. Tal inicio puede ser más que un inicio si se aplica adecuadamente al imperativo de aquel gobernante que decía: "hay que organizar la espontaneidad". En nuestro caso, les propongo a ustedes que la organicemos así. Después de la primera clase de cada semana y antes de la segunda, *redacte* cada uno de ustedes las curiosidades y los reparos que haya generado en él la lección de la semana, lo más *precisa y concisamente* que pueda;

y traiga la redacción a la segunda clase: ésta consistirá en las lecturas que cada uno de ustedes hará de su redacción, en las respuestas que daré yo a sus curiosidades y reparos y en el diálogo a que ellas pudieran dar origen. Y sus redacciones y participación en tal diálogo será toda la prueba de suficiencia que ustedes habrán de pasar para aprobar el curso —o reprobarlo.

LECCIÓN II

LA EXPRESIÓN MÍMICA

La primera gran regla del método fenomenológico es la de partir de las *expresiones verbales* designantes del fenómeno del que se trata de hacer la fenomenología, para elegir un *caso* o *ejemplar* individual o específico, percibido o recordado o imaginado, del fenómeno designado por ellas que lo sean *inconcusamente*, y proceder al *análisis descriptivo*, conceptual y terminológico, del caso o ejemplar bajo el punto de vista de lo que sea, con evidencia intelectual, *esencial* a él o al fenómeno. El concepto mismo 'fenómeno' será objeto expreso de lección ulterior, según insinuó ya la primera.

Aplicando esta regla al fenómeno designado por la expresión verbal "expresión mímica", hay ante todo que elegir un caso o ejemplar de fenómeno inconcuso de *expresión mímica*. De tal se conceptúa tradicional y corrientemente la *risa*, conceptuada también tradicional y corrientemente de "propiedad" del hombre, hasta el punto de ser una de las definiciones o caracterizaciones clásicas del hombre la de *homo hilaris*: razón supletoria muy decisivamente para elegir como el caso o ejemplar del fenómeno de la expresión mímica del que proceder al análisis descriptivo un caso de risa en que alguien se ríe por regocijo ante otro que le ve y oye reír y comprende que es por regocijo.

La risa misma, es decir, el movimiento de la cara y del aparato de la fonación con los sonidos emitidos por éste que es superfluo detenerse a describir, es "la expresión". Es un *percepto visual* u *óptico* y *auditivo* o *acústico* —para quien lo percibe *en otro*, pero no es visual para *éste*, que tiene, en cambio, una *percepción* de él mediante algunos de los sentidos en que ha dividido o con que ha complementado el tradicional *del tacto* la Psicología moderna.

Una expresión es, por esencia —y tenemos un primer ejemplo de evidencia intelectual de algo esencial—, expresión *de* algo, de "lo expresado", precisamente, por ella. Lo expresado por la risa puede ser el *regocijo*. éste es un "*estado* de ánimo", un "*estado* afectivo", porque consiste en cierta duración o estabilización, durante cierta fracción de

tiempo, de un "*movimiento* del ánimo", en suma, de una especie de "fenómeno de conciencia" o "psíquico" de la clase o especie "sentimiento".

Pero si la expresión es expresión de lo expresado, hay entre la expresión y lo expresado una *relación*, la expresada con el "de", que puntualizar –lo que equivale a puntualizar el sentido del "de". Podría denominársela "expresión", dando a la risa misma otra denominación, por ejemplo, "lo expresante", si no resultase mejor, como resulta, dar a la risa misma la denominación ya dada, "expresión", y dar a la relación entre la expresión y lo expresado, entre la risa y el regocijo, la denominación "significación", en razón de que la risa le significa el regocijo del que se ríe al que percibe la risa en éste, y aun a éste mismo su propio regocijo —como en general un signo, natural o artificial o convencional, significa lo significado por él. El signo, la expresión y la significación de él, son en este caso, de la risa, *naturales*; y la significación consiste en el fenómeno última y únicamente *perceptible*, y de hecho conocido por la percepción ajena o propia antes mentada, de la *presencia perceptible* del regocijo en la risa para quien percibe ésta —que es el fenómeno de la carne animada, del cuerpo vivo, sobre el cual habré de volver al final de la próxima lección. Consecuencia: debe llamar a "lo expresado" más propiamente "lo significado".

La risa, como movimiento *de la cara* y del *aparato de la fonación —de un ser humano*, tiene a éste por "sujeto" —el sujeto que se ríe y así significa su regocijo *a* quien puede, por lo mismo, llamarse "el destinatario" de la expresión y es quien no sólo le ve y oye reír, es decir, "percibe" la risa, la expresión, sino *conjuntamente* "comprende" el regocijo significado, que *le* es significado. Esta "comprensión", del regocijo *en* la risa, es una percepción *sui generis*. No es la percepción "exterior" del fenómeno "físico" o *percepto* "exterior" que es la risa *en* la cara, el *cuerpo* ajenos y procedente *de* ellos acústicamente. Pero tampoco es la percepción "interior" de un fenómeno "psíquico" o "de conciencia" *propio*, de la conciencia *propia*; sino que es percepción de un fenómeno psíquico *ajeno*, de un fenómeno de conciencia *ajena*. No siendo, pues, percepción, ni "exterior", por no ser de un *físico*, ni "interior", por no ser de un percepto psíquico *propio*, es la percepción *sui generis* que se ha llamado y llama "percepción del prójimo", y más genérica y exactamente, "percepción de la psique ajena".

Consiste en *percibir* en la risa del que se ríe su regocijo, sin necesidad de *raciocinio* alguno ni de *compartirlo*. Se ha sostenido que la comprensión de que la risa significa regocijo, consiste en este "raciocinio de analogía": cuando *me* río, me río por sentir regocijo; luego cuando se ríe *otro* se ríe por sentir regocijo. Contra esta explicación

de la comprensión de lo significado por la expresión mímica es razón concluyente la de que no se tiene conciencia de ningún raciocinio en semejante comprensión, ni puede suponerse raciocinio alguno en algunos cuya reacción a la risa ajena es perfectamente igual a la de quienes comprenden lo que significa, como son los niños muy pequeños, si no también los animales superiores. No tan concluyente es el argumento de Scheler ejemplificable así: ¿cómo comprender por *analogía* el *varón* el amor *materno*, o el *hombre* la alegría significada por el movimiento del *rabo* del *perro*? Porque este argumento niega la comprensión por analogía en razón de la *falta de analogía* en casos como los de los ejemplos; pero, por otra parte, es hecho de experiencia el de que la comprensión de lo significado por la expresión mímica es *función de la analogía* entre el sujeto de la expresión y el que comprende lo significado por ella: tal comprensión es mayor entre prójimos y congéneres que entre seres más alejados entre sí. Y, en efecto, si entre el varón y la mujer falta la analogía *específica* del sexo, no falta la *genérica* de la humanidad, y si entre el *hombre* y el *perro* falta la analogía de la especie, no falta la del género 'animal'.

Pero la comprensión del regocijo en la risa percibida tampoco consiste en sentir *el mismo* regocijo que el sujeto de la risa, ni en el sentido de la *identidad*, ni en el de la *igualdad*. En el sentido de la identidad, por ser imposible: los fenómenos psíquicos son subjetivos en forma que excluye toda posibilidad de que *idénticamente el mismo* sea de dos sujetos. En el sentido de la igualdad, es no sólo posible, sino frecuente, que quien percibe la risa ajena y en ella el regocijo significado por ella, sienta un regocijo igual o más o menos parecido al del que se ríe, que se ríe él también: la risa es contagiosa, como se dice. Pero tal sentir un regocijo igual o más o menos parecido *no es necesario* para comprender lo significado por la risa ajena: lo prueban los casos en que a la risa ajena se reacciona, no precisamente con el regocijo y la risa propios, sino con algún sentimiento bien distinto y hasta contrario, enojo, resentimiento, incluso agresión en alguna forma. Luego la comprensión de lo significado por la risa no puede consistir en algo que puede faltar en la comprensión o sin que falte ésta. En conclusión, se trata de una comprensión por una percepción *sui generis*, simplemente perceptible a su vez, no más analizable ni reducible a conceptos —pero que corresponde muy bien con lo *sui generis* de la relación entre la expresión y lo significado por ésta.

Bien; pues, el destinatario no sólo percibe la risa del sujeto y comprende el regocijo significado por ella; tiene además, naturalmente, "conciencia directa" de su percepción y comprensión; pero por ser esta conciencia simplemente directa, y no refleja, son la risa del sujeto y el

regocijo presente en ella aquello a lo que está dirigida la atención del destinatario, aquello que llena el primer término de su atención.

Por su parte, el sujeto tiene, además de la percepción táctil y auditiva de su risa a la que ya hube de referirme, conciencia directa de su regocijo y percepción del destinatario y comprensión de su psiquismo, particularmente de que percibe la risa y comprende el regocijo de él, del sujeto, es decir, éste tiene una percepción del destinatario y de la reacción de él a su risa, la del sujeto; en suma, una percepción del destinatario recíproca de la que el destinatario tiene de él, del sujeto; y por ella o en ella es el destinatario aquello a lo que está dirigida la atención del sujeto, aquello que llena el primer término de su atención, *en cuanto* el sujeto *le significa* su regocijo, riéndose, *al destinatario*, lo que no requiere por necesidad una intención de hacerlo propiamente deliberada.

En fin, sujeto y destinatario pueden tener "conciencia refleja" cada uno de lo señalado a cada uno en lo que acabo de indicar, pero sólo posteriormente.

La percepción y comprensión, por el destinatario, a su vez, de los ingredientes de la conciencia del sujeto, sería la continuación del intercambio consecutivo de expresiones, percepciones y comprensiones en que consiste la convivencia sucesiva que tiene por medio, órgano o instrumento la expresión mímica y que contiene en cada presente relaciones con el pasado y el futuro que están contenidas dentro de las más específicas del hombre.

Porque la risa constituye, entre su sujeto y el destinatario que la percibe y comprende el regocijo significado por ella, una *situación* integrada por ambos, el uno con su risa y regocijo y el otro con su percepción y comprensión, que es, pues, una situación de *convivencia* de ambos —en *presencia mutua*, en el mismo momento, *presente*, presencia *perceptiva* requerida por el alcance espacial de la percepción visual y auditiva. En tal situación es lo significado, el regocijo, en cuanto tiene de él conciencia el sujeto, "subjetivo" para éste; en cuanto lo percibe el destinatario, "intersubjetivo" para ambos.

Aplicando la primera gran regla del método fenomenológico al fenómeno de la expresión mímica, y elegido como caso o ejemplar el de la risa, el análisis descriptivo de ella ha dado por resultado el reconocer en el fenómeno los siguientes ingredientes:

una expresión, la risa misma;

lo significado por ella, el regocijo;

una relación *sui generis* entre la risa y el regocijo, entre la expresión y lo significado por ella, la presencia perceptible del regocijo en la

risa, de lo significado por la expresión en ésta, el fenómeno de la carne animada, del cuerpo vivo;

el sujeto de la risa y del regocijo, o de la expresión y lo significado por ella;

un destinatario de la risa o de la expresión

y la percepción de la risa o de la expresión y la comprensión de lo significado por la expresión o el regocijo, por el destinatario, en una percepción también *sui generis*;

la conciencia que el sujeto de la expresión tiene de ésta, de lo significado por ella, de la significación, del destinatario y su percepción de la expresión y comprensión de lo significado por ella;

y, en conjunto,

la situación constituida por la expresión e integrada por todo ello, o por el sujeto con su risa y regocijo y el destinatario con su percepción de la risa y comprensión del regocijo.

Todo ello parece *esencial* al fenómeno completo de la risa, aunque *la esencia* misma de ésta parezca estar singularmente en la relación entre ella y el regocijo. Cabría decir que la esencia de la risa está en la relación llamada "significación", y que todos los demás ingredientes del fenómeno completo serían "propiedades" de él derivadas de su esencia. Pero ¿será igual, no sólo en todos los casos de risa, sino en todas las demás expresiones mímicas? Y ¿cuáles serán ellas? ¿Hasta dónde generalizar el concepto 'expresión mímica'?

Aquí la segunda gran regla del método fenomenológico: dedicarse a buscar casos, *no* que *confirmen* los resultados del análisis del primero; sino que los *invaliden*, si se encuentran cosas tales. Porque la busca de casos confirmantes no garantizará nunca los resultados contra la posibilidad de casos invalidantes; mientras que la busca de estos casos, invalidantes, garantizará los resultados mientras no se encuentren —garantía que no llegaría a absoluta más que habiendo encontrado todos los casos *posibles*; pero si se encuentran, obligarán a rectificar, corregir, perfeccionar los resultados, y éstos consistirán, en definitiva, en generalizar, o no, debidamente el concepto del fenómeno. Casos invalidantes serán aquellos en que no se dé *alguno* o no se den *algunos* de los ingredientes del fenómeno reconocidos como esenciales en el primer caso. No pueden ser casos en que no se dé *ninguno* de tales ingredientes, porque se trataría de *otro* fenómeno. Lo que plantea el problema: de cuántos o cuáles ingredientes de un fenómeno cabrá prescindir sin que deje de ser el mismo fenómeno o sea remplazado por otro; que es en el fondo un problema de *criterio* de *univocidad* de las *expresiones*, o de "extensión" de los *conceptos* en función de su "comprensión", y particularmente de su comprensión "esencial", o

de distinción de las "notas" "esenciales" y las "accidentales", del que la solución no parece, que yo sepa, haberse encontrado. La del concepto husserliano de *'Fundierung'* o "fundamentación", esto es, la de estar las notas esenciales en la relación sintética *a priori* en que están el color y la extensión, relación llamada por Ortega "complicación", en juego de contraste con la relación analítica llamada "implicación", sigue siendo discutido, últimamente dentro de la llamada "filosofía analítica".

En todo caso, en el nuestro se trata de buscarlos de expresión mímica en que no se dé alguno o no se den algunos de los ingredientes reconocidos como esenciales en el caso de la risa analizado —y ya veremos hasta dónde haya razón que parezca suficiente para generalizar el concepto 'expresión mímica'.

En la risa misma, o la expresión del caso, reconocimos un *movimiento* de la *cara* y del *aparato de la fonación* y unos *sonidos emitidos por éste*, o un *percepto visual* u *óptico* y *auditivo* o *acústico* para el *destinatario*, *táctil* para el *sujeto*. ¿Son como éste *todos* los casos de expresión mímica, o los hay en que la expresión *no* sea un movimiento de la *cara* ni del *aparato de la fonación*, ni siquiera un *movimiento*, o *no* consista en *sonidos emitidos por el aparato de la fonación*, *ni* en general *en sonidos*, o *no* sea un *percepto visual* ni *auditivo* para el destinatario ni *táctil* para el sujeto? Inmediatamente se ocurren casos de expresión mímica en que no hay algo de lo que hay en el de la risa, sin que dejen de ser de expresión mímica, por alguna razón; pero también la idea de que *no hay casos* de expresión mímica en que *no haya* lo demás que hay en el de la risa. Comprobemos la idea con un detalle de casos.

Empezando por otros de risa. Porque ésta es pluriforme, yendo desde la *risa a grandes carcajadas* hasta los linderos con la *sonrisa*, que ya no es ella, la risa, sino otra cosa, justo la sonrisa. Y si en la risa a grandes carcajadas alcanzan un máximo el movimiento de la cara y del aparato de la fonación y los sonidos emitidos por éste, no hay necesidad de salir de la risa y entrar en la sonrisa para que se den casos de "risa silenciosa" —pero saliendo de ellos se los encuentra de expresiones mímicas no sonoras o auditivas, como también los contrarios, de puramente sonoras o auditivas, y se ocurre preguntar si, además de expresiones misceláneamente visuales y auditivas o únicamente visuales o auditivas, las habrá de otros sentidos, de cada uno por sí o mezclados entre sí o con los de la vista y el oído. Por otra parte, si la risa es un *movimiento* de ciertas partes del cuerpo o *parcial* en este sentido y *dinámica* por ser movimiento, la sonrisa deja de ser movimientos para ser más bien un gesto fisonómico fijo durante cierto tiempo, y hay que preguntarse si no habrá efectivamente expresiones mímicas *estáticas*,

y también expresiones mímicas que no sean de partes del cuerpo, sino del cuerpo entero o *totales* en este sentido.

Hay efectivamente expresiones mímicas *parciales y dinámicas* como la risa, muchas más, buena parte de los llamados corrientemente "movimientos expresivos", como el que se empareja habitualmente con la risa, el llanto, por citar siquiera uno de ellos. Y hay expresiones mímicas *parciales y estáticas*, esto último más aún que la sonrisa en casos como los de la expresión de la atención concentrada, el ensimismamiento, la *rêverie* —y las partes del cuerpo... Y hay expresiones mímicas *dinámicas totales*, como otra parte de los "movimientos expresivos", entre ellos los de expresión de la ira y del miedo, que puedan interesar al cuerpo entero como no lo hace sino en casos la risa a carcajadas, y que interesan al cuerpo entero incluso cuando lo paralizan, pero lo hacen temblar todo y otras cosas igualmente totales, como en el terror pánico. Y hay, en fin, la expresión *total y estática* de la forma o figura del cuerpo entero *humano* —si resulta significar *lo mismo* que las expresiones a que acabo de pasar revista en un sentido que parezca razón suficiente para extenderle el concepto 'expresión mímica'. En rigor, las expresiones *estáticas parciales* se insertan en las *parciales dinámicas*, de las que se pasa a ellas, como una especie de estados límites de la movilidad del rostro continua salvo cuando ellas la entrecortan: así se pasa de la movilidad habitual de la fisonomía a la inmovilidad de ésta en la atención, ensimismamiento, *rêverie*, o en la sonrisa, que si puede ser fija durante cierto tiempo, también puede ser fugaz de todo punto, o borrarse apenas esbozada —como se pasa inversamente, pues, de tales estados de inmovilidad de la fisonomía a la movilidad facial más continua. Pero las expresiones *totales dinámicas* no están con las *totales estáticas* en la misma relación: los movimientos del cuerpo entero —los reconocidos tradicional y corrientemente como "expresivos", así los mentados de la ira y el miedo, y los no reconocidos como tales, pero que deberán serlo si vale para ellos la misma razón que para la figura del cuerpo, así la marcha o el salto— no son movimientos de los que se *pase* a la figura del cuerpo, ni de ésta a ellos, sino que interesan, como dije antes, a esta figura, es decir, la ponen entera en movimiento. Por estas razones, las dinámicas "implican" las estáticas y éstas apenas se dan sin aquéllas.

Por su parte, los llamados "movimientos expresivos" se cuentan corrientemente entre las especies de movimientos que se ponen en relación con la voluntad y los demás fenómenos psíquicos o de conciencia de este género: movimientos reflejos, impulsivos, instintivos, voluntarios, habituales, automáticos —y expresivos. Pero la relación correcta entre éstos últimos y todos los anteriores, no parece ser la de una *co-*

ordinación entre los unos y los otros, sino más bien la de un *cruce*: por un lado, los movimientos expresivos son de alguna de las otras especies, por ejemplo, los del miedo son instintivos, los de la atención pueden ser voluntarios; y por otro lado, no sólo los llamados "movimientos expresivos", sino *todos* los movimientos del cuerpo, aunque no sean tan "expresivos" como los así llamados, serían "expresiones" en el sentido de la terminología propuesta, por la razón de que *algunos* de ellos entran en las expresiones *dinámicas totales* y de que para *todos* ellos sería más válida aún que para la figura del cuerpo la razón para considerar esta expresión estática total. En la expresión mímica tomada con tanta, pero exacta, amplitud, entre la que se puede llamar "expresión práctica", toda conducta o posición exterior que resulta expresar una conducta o posición interior.

Volviendo a la relación de las expresiones con los sentidos, se encuentra un estado de cosas con cierta complicación. La risa era, por cuanto consiste en un movimiento de la cara del sujeto, un percepto *visual* para el *destinatario*; por cuanto consiste en una emisión de sonidos por el sujeto, un percepto *auditivo* para *éste* y para el *destinatario*; por cuanto consiste en un movimiento de la cara y del aparato de fonación del sujeto, un percepto *táctil* para éste. La sonrisa, en cambio, se reducía a percepto visual para el *destinatario* y *táctil* para el *sujeto*, por cuanto se reduce a un mero gesto fijo de la cara de éste. Lo que se encuentra en todos los demás casos posibles, parece poderse resumir, para abreviar, en los términos siguientes.

Hay expresiones *visibles* para el *destinatario*. Son *dinámicas parciales*, como la de la risa —o sorpresa— muda, o *totales*, como la del miedo, o *estáticas parciales*, como la sonrisa o la de atención o el rostro humano, o *totales*, como la figura humana. Para el *sujeto* son más *tangibles* que *visibles*.

Hay expresiones como la risa o el rugido de dolor que, sean o no vistas, son *audibles* para el *destinatario* y para el *sujeto*: éste no puede verse a sí mismo como se oye: los ojos están localizados en el cuerpo tal que no pueden ver naturalmente todo el cuerpo, y constituídos y funcionando tal que no pueden verse naturalmente a sí mismos; los sonidos son emitidos lo mismo para los oídos propios que los ajenos. Las expresiones audibles no son tangibles para el sujeto: tangible para éste es sólo el movimiento del aparato de fonación que los emite. Y en sí mismas no son parciales por ser movimiento o forma de una parte del cuerpo, pues son movimientos del aire; es únicamente el movimiento del aparato que las emite, el que es movimiento de una parte del cuerpo. En sí mismas son totales o parciales en función de su propia continuidad o discontinuidad: una sola risotada o carcajada, un solo

rugido de dolor, es una totalidad; una serie seguida de carcajadas o de rugidos de dolor es también una totalidad; una de las carcajadas o uno de los rugidos de series tales son expresiones parte de la total. Las expresiones audibles no están, pues, con el cuerpo del sujeto en la misma relación que las visibles: no son *del cuerpo*, sino de algo causado por el cuerpo, *de un efecto del cuerpo*, *del aire* movido por el cuerpo, por el aparato de fonación de éste. Y por ser movimiento impreso a un elemento natural por una acción corporal humana tiene algo de lo propio de la expresión en los productos de las artes útiles —y por ser comunes al hombre con los animales tienen las de estos últimos algo de lo mismo. Naturalmente, no hay expresiones audibles *estáticas* más que por prolongación insólita.

Hay expresiones *tangibles* para el *destinatario* y diversamente para el *sujeto*: las estáticas parciales y totales, las formas de las partes del cuerpo y la de éste en total, pueden percibirlas con el tacto el sujeto y quien le toque, palpe o recorra con la mano; pero hay también expresiones dinámicas parciales y totales, es decir, consistentes en movimientos de miembros o del cuerpo del sujeto, que sean vistos, y/u oídos, o no, son perceptibles y percibidos efectivamente por el tacto del destinatario, como la caricia, el beso, el abrazo.

Pero no parece haber expresiones perceptibles por el olfato ni el gusto: ni los olores ni los sabores parecen expresiones en el sentido del cuerpo, sus partes y los movimientos del uno y de las otras; y la razón es obvia: ni los olores ni los sabores son partes del cuerpo ni movimientos de ellas, sino cualidades de sustancias inanimadas, aun cuando sean emisión de los seres vivos; ni están con el cuerpo del emitente en la relación en que está el aire de las expresiones audibles: el movimiento impreso a este aire es prolongación del movimiento mismo del aparato de fonación; el olor o el sabor de una sustancia emitida por un cuerpo vivo no es prolongación semejante de movimiento alguno de este cuerpo. Si alguno de ustedes me replicase que olores y sabores son sensaciones causadas en el sujeto por el proceso cerebral —nervioso—, nasal o bucal causado a su vez por la sustancia odorífera o sápida, proceso todo él, en el fondo, físico, atómico, electromagnético..., tendría que contrarreplicarle que en el plano de los fenómenos puros, en el que debo mantenerme por ahora, no hay nada de tales procesos, ni siquiera de tales sensaciones si no se dan algunas precisiones. Es mejor observar cómo corrobora lo antedicho el hecho de que en la medida en que un olor o un sabor es conceptuable de olor o sabor de una parte de un cuerpo vivo, puede parecer expresión de éste: el olor del sudor puede parecer expresión del esfuerzo; las razas humanas tienen unas para otras olores "característicos", etc.

De las expresiones propiamente tales por su perceptibilidad, son las visibles y audibles expresiones "a distancia"; las tangibles, expresiones "de contacto". Si fuese cierta la teoría fenomenológica-filogenética de ser evolución del tacto los demás sentidos, habría que concluir una evolución de la expresión de contacto a la expresión a distancia.

Al referirme a las expresiones audibles y tangibles debí hacer la reserva de la posibilidad de que fuesen simultáneamente visibles: es que es muy difícil reírse o rugir de dolor, acariciar, besar o abrazar sin hacer movimientos visibles; y las expresiones estáticas son tan visibles como las dinámicas, si no más que éstas, salvo las audibles en la medida en que las hay de esta especie. Todo ello quiere decir dos cosas: que la mayoría de las expresiones son mixtas; y que por serlo de la visibilidad más que de otras perceptibilidades, hay como un primado de la expresión visible o visual —que confirmaría la evolución de la expresión de contacto a la expresión a distancia.

Hay, pues, casos de expresión mímica en que no hay algo de lo que había en el de risa de que partí: en que la expresión no es un movimiento de la cara ni del aparato de la fonación —sino, por ejemplo, de la mano, como en la caricia—, ni siquiera un movimiento —como en todas las expresiones estáticas—; ni consiste en sonidos emitidos por el aparato de la fonación ni en general en sonidos —como en todas las expresiones solamente visibles o tangibles—, o no es un percepto visual o auditivo para el destinatario —como en las expresiones tan sólo audibles u oídas o tangibles o las tan sólo visibles o tangibles, respectivamente—, pero no parece haber casos de expresión mímica en que no haya lo demás que hay en el de la risa de que partí: casos de expresión mímica en que no haya una forma del cuerpo o de una parte de él, y además un movimiento de él o de una parte de él, visible, audible o tangible para un destinatario y para el propio sujeto. La expresión mímica parece, pues, propiedad del cuerpo, "objeto" de uno por lo menos de los tres sentidos de referencia y sólo de ellos. Lo que equivale a que no hay expresiones mímicas *sin "expresión"*...

Pasemos de la expresión a lo expresado, a lo significado. En el caso de risa de que partí, era lo significado el regocijo. ¿Es lo significado siempre el regocijo o éste lo único significado? Ni siquiera en todos los casos de risa. Ésta es pluriforme, no sólo por la expresión, sino por lo expresado, y quizá más por esto, aunque no dejen de estar en relación las formas de la risa por la expresión, y por lo expresado. Hay la risa de regocijo, alegría, jovialidad, jocundidad, pero también la de burla, mofa, befa, sarcasmo, la risa sardónica, la irónica, la falsa risa... Entre todas ellas hay una que requiere especial mención: la risa ante o por lo "risible" o "ridículo". Porque es caso singular para mostrar la

especificación humana de la mímica, no específicamente humana, por la intervención de lo más específico del hombre, su racionalidad. Una risa de puro regocijo, de pura exudación de éste, por decirlo así, pudiera haberla en el animal: en los animales hay expresiones del puro regocijo sumamente afines a risa tal: por ejemplo, los ladridos y saltos de alegría del perro; también el ser humano "salta de alegría" a una con el reírse. Es hasta posible que haya una falsa risa animal como hay las "lágrimas de cocodrilo": después de todo, del mimetismo al disimulo mostrado por los animales no hay más que pasos continuos y que parecen confirmar hasta una verdadera hipocresía o falsía por parte de ellos. Pero no parece que haya ni pueda haber risa de burla ni, menos, de ironía, ni en el antropoide más alto, en el sentido de los humanos. Y la razón sería la anunciada intervención de la racionalidad. Una risa de mero regocijo es una risa meramente "significante" del regocijo —al destinatario. Pero la risa *ante* o *por* lo ridículo o risible es más: no se reduce a *significar* el *regocijo* —puede seguir siendo éste— ante o por lo ridículo o risible; además expresa que el regocijo significado es *ante* o *por* algo ridículo o risible, es decir, hay en ella un ingrediente de referencia a un "objeto" *sui generis*, lo ridículo o risible, sea o consista esto en lo que consista o sea, un ingrediente de "objetivación", lo que rebasa el mero significar movimientos y estados de ánimo, como enseñará el estudio de la expresión verbal y lo expresado por ella, y, como enseñará el mismo estudio, ingrediente tal es obra exclusiva del pensamiento, de la razón. Ridículo o risible por excelencia es lo cómico, y en lo cómico, o en el reconocimiento de lo cómico, se ha reconocido siempre, y no parece precisamente que sin razón, un ingrediente intelectual, racional: ¿existe lo cómico *para* los animales? Ellos pueden ser cómicos, chistosos, *para nosotros*, los hombres; pero ¿*para ellos*, *para sí*, como nosotros lo somos, nos lo resultamos?...

Pero si ya en casos de risa distintos de aquel de que partí no es lo significado lo que en éste, menos lo es en los casos de expresión mímica diferentes de los de risa, en los casos de las demás expresiones mímicas dinámicas o estáticas, parciales o totales, visibles, audibles o tangibles. Y hay razón para hacer inmediatamente una gran generalización y una correlativa gran restricción: si son expresiones el cuerpo entero y sus partes y los movimientos de uno y otras, lo significado por ellos no puede ser menos que todo el psiquismo humano que se expresa —y no se exprese únicamente por medio de la expresión verbal o de la artística: no sólo el significado por la risa, y es ya tan variado como enumeré antes, sino también el contrario de él —tristeza, melancolía, dolor, pesar, pena...—, y todo el que se "mueve" en dimensiones distintas de las de estos contrarios —ira, miedo, atención, sorpresa, admiración,

amor, odio, envidia...—, en suma, todos los movimientos y estados de ánimo humano, todos los sentimientos, impulsos, instintos, volliciones del alma humana, especialmente en cuanto y tal como lo especifica su racionalidad, pero también quizá sólo —esto es la restricción— lo psíquico... Lo que tampoco hay, expresiones mímicas que no signifiquen nada.

Aunque sí hay el disimulo del psiquismo por medio de la expresión mímica, por ejemplo, voluntariamente "fría", "inexpresiva", y la simulación de psiquismo diferente del efectivo por medio de la expresión mímica, por ejemplo, el poner "a mal tiempo buena cara", o, en suma, la expresión mímica hipócrita y la expresión mímica falsa, dadas como posibilidades al hombre por una su peculiar "doblez": el hombre puede más o menos espontánea o voluntariamente, y con más o menos éxito, "fingir" una expresión que significa "normalmente" un cierto movimiento o estado de ánimo, por ejemplo, la tranquilidad o la satisfacción, para no expresar su movimiento o estado de ánimo efectivo en el momento, por ejemplo, la agitación preocupada o el disgusto. Es cuestión la de si tales expresiones "afectadas" no resultan, en su afectación, significantes, no sólo de esta su afectación, sino, por una como reduplicación de su doblez, del movimiento o estado que el sujeto quisiera disimular o simular.

Pero tenemos que pasar de la expresión y lo expresado o significado a la relación entre ambos, que propuse llamar "significación" y se encontró en el caso de la risa ser la perceptiva presencia *sui generis* —y ahora se comprenderá mejor lo de "perceptiva"— del regocijo *en* la risa, de lo significado *en* la expresión, el fenómeno *sui generis* de la carne animada, del cuerpo vivo. ¿Será la significación cosa distinta en los demás casos de expresión mímica? Es inmediato percatarse de que no: de que entre las expresiones de todas las especies encontradas y lo psíquico todo significado por todas ellas, no hay ni puede haber otra especie de relación, de significación, o que *la significación es* única o *de la misma especie en toda expresión mímica —humana*: porque para salir de la humana, necesitamos y debemos pasar del sujeto de la risa a otros sujetos posibles de expresión mímica. La significación misma, con los dos términos de la relación que es, es *esencial* a la expresión mímica.

LECCIÓN III

LA EXPRESIÓN MÍMICA

(Conclusión)

Si la risa se ha conceptuado tradicionalmente de "propio" o "propiedad" del hombre, es porque no se han encontrado más sujetos que se rían propiamente sino los humanos. Pero, en cambio, sí se encuentran sujetos no humanos de expresiones mímicas de las mismas especies que muchas humanas —e incluso de especies diferentes de las humanas: así expresan, significan, los animales superiores muchos movimientos y estados de ánimo de la misma especie que muchos significados por los humanos, como el dolor y la alegría, la ira y el miedo, por medio de movimientos expresivos también de la misma especie que aquellos mediante los cuales significan los suyos los humanos: rugido de dolor, salto de alegría, temblor de furor o de temor. Sin duda, ningún animal puede significar todos los estados y movimientos de ánimo que el hombre, puesto que hombre y animales, si tienen sentimientos, impulsos, instintos... comunes como los puestos por ejemplo, también los tienen exclusivos, y no sólo del hombre, por ejemplo, la voluntad, sino también de los animales, por ejemplo, el instinto de nidificación de las aves. Pero si no sólo los movimientos expresivos o expresiones dinámicas parciales, sino también las dinámicas totales y las estáticas parciales y totales, del hombre, son significantes de su psiquismo, no sólo del específicamente humano, sino también del que es genéricamente animal, y si los movimientos expresivos de los animales superiores se conceptúan de significantes de parte de su psiquismo, ¿por qué conceptuar también significantes de los respectivos psiquismos todos, específicos y genéricos, o expresiones mímicas, dinámicas o estáticas, parciales o totales, todos los movimientos y formas corporales de los seres vivos —todos, es decir, incluso de las plantas, por más que esta generalización resulte al pronto sorprendente? Scheler pensaba, como dice en *El puesto del hombre en el cosmos*, que aspectos de las plantas como los de lozanía y agostamiento son verdaderas expresiones mímicas de estados de su vitalidad plenaria o declinante, respectivamente.

Tal generalización de los conceptos 'expresión mímica' y 'sujeto' de ella requiere una generalización correspondiente del concepto 'significado mímicamente', pero la continuidad sin solución es de la vida psíquica específica del hombre, pasando por la común a él y a los, animales por los grados de la vida psíquica específicamente animal, descendentes hasta la vida psíquica, o aun puramente biológica, meramente vegetal, parece razón suficiente para concluir que lo significado mímicamente es, en general, la "animación" toda de los seres vivos o animados todos, sea la genérica a todos, sea la específica de las distintas especies —sea la *individual* de cada individuo viviente, porque la expresión mímica no sólo se especifica, sino que también se *individualiza* o *individúa*, o no sólo hay expresiones mímicas específicas, sino también *individuales*, en función, naturalmente, de la individuación misma toda de ellos, que desciende desde el hombre y los animales superiores hasta los ínfimos y las plantas: es hecho de experiencia cotidiana que los individuos humanos, por ejemplo, no nos reímos ni airamos, ni andamos o estamos quietos de la misma manera, sino que cada uno tiene la suya individual, bien reconocible como tal por quienes nos conocen bien; y que cosa parecida, aunque graduación de inferior, pasa con nuestros animales domésticos, por lo menos. Por lo demás, el sujeto de la expresión es tan *esencial* a ésta como la expresión, lo significado y la significación.

Pero concediendo que sujetos de expresión mímica sean todos los seres vivos, ¿que pasa con los destinatarios de la expresión mímica y su percepción de ésta y comprensión de lo significado por ella? Se plantean dos cuestiones. Primera: el destinatario en el caso de risa de que partí era un sér humano: ¿pueden ser destinatarios de expresiones mímicas seres no humanos? Si destinatario de una expresión mímica no puede ser más que un sér capaz de percibirla y comprenderla, la solución de la cuestión depende de la solución a estas otras tan relacionadas entre sí: ¿pueden consistir la percepción y comprensión en algo distinto de aquello en que consistían en el caso de la risa?, ¿pueden percibir expresiones mímicas y comprender lo significado por ellas seres no humanos? Y segunda cuestión: ¿no pueden darse casos de expresión mímica sin destinatario? Porque, a diferencia del sujeto, la expresión, lo significado y la significación, parece haber casos en que falta el destinatario, y con él, naturalmente, la percepción y comprensión, o sea, que el destinatario, la percepción y comprensión *no* parecen *esenciales* a la expresión, como ésta misma, lo significado, la significación y el sujeto.

Parece innegable que por lo menos los animales superiores perciben expresiones mímicas humanas y las de otros animales, y no sólo congéneres, y comprenden lo significado por ellas. No es para extrañar,

puesto que ya en el caso de la risa consistían la percepción de la expresión y la comprensión de lo significado por ella, respectivamente, en una percepción por alguno o algunos de los sentidos de la vista, oído o tacto, y en una percepción de la psique ajena, que, ni siquiera ésta, parece consistir, a su vez, en nada exclusivo del hombre. La cuestión parece reducirse, pues, a ésta: ¿hasta dónde extender la percepción de las expresiones mímicas todas de los seres vivos todos por medio de algún sentido, y la percepción de la psique o animación misma? Y habría que hacer una distinción: entre percibir y comprender la expresión y animación de un ser de la misma especie, de un "congénere", o de una especie más o menos cercana, y las de cualquier sér vivo, en general. Esta segunda parece depender de la altura del sér que perciba y comprenda, en el sentido de que el hombre percibe y comprende hasta los aspectos vegetales de la lozanía y agostamiento y los estados vitales significados por ellos, mientras que a medida que se desciende la escala de los seres vivos, éstos han de ir percibiendo y comprendiendo cada vez menos, al ir careciendo de la vista y del oído, si no del tacto —del que, entendido como lo entiende la Psicología moderna, quizá no deba conceptuarse privados de él ni a los vegetales— hasta el extremo ínfimo, de la percepción y comprensión de la expresión y animación de los meros congéneres —o de lo equivalente a esto en los vivientes superiores. Pero esta percepción y comprensión parece poder extenderse incluso a las plantas: ¿que éstas no tendrán alguna percepción por rudimentaria que sea, táctil o cuasitáctil, próxima o reducida a la sensación pura, de la animación de la vitalidad, de los congéneres con quienes convivan en cierta cercanía o contigüidad, si no continuidad?... El concluir que destinatarios de las expresiones mímicas de los seres vivos en general son también los seres vivos en general, por poder todos los seres vivos percibir en alguna forma la animación o vitalidad siquiera de sus congéneres cercanos, da a su vez una conclusión muy armónica acerca de la esencia o comprensión y extensión del fenómeno entero de la expresión mímica.

Pero antes de venir a tal conclusión, y para llegar con más razones a ella, hay que examinar todavía otros temas.

El uno es el anunciado de la existencia de casos en que no parece haber destinatario de la expresión mímica, o de la no esencialidad a ésta del destinatario. Tales casos empiezan con los de la risa. Aquel de que partí tuve que caracterizarlo expresamente como "un caso de risa en que alguien se ríe por regocijo *ante otro* que le ve y oye reír y que comprende que es por regocijo", y tuve que caracterizarlo expresamente así, justo porque, de no haberlo hecho, hubieran podido ustedes imaginarse uno de los casos en que nos reímos a solas, y si después de pasar

revista a la expresión mímica, lo significado por ella, la relación entre ambos y el sujeto, hubiera pasado al destinatario, hubieran encontrado el paso falto de razón suficiente para darlo. Hay más. Hay casos en que el sujeto busca la soledad precisamente para "dar rienda suelta" a su expresión, como el de quien se encierra para llorar "a sus anchas". En tales casos parece destinatario alguno tan poco esencial, como para resultar más bien contraproducente todo destinatario. Pero ¿y si incluso en tales casos hubiese un destinatario —presente, naturalmente?... En el caso de que partí estaba el destinatario *presente perceptivamente* al sujeto: no sólo él percibía, veía y oía, la risa del sujeto, sino que éste percibía al destinatario y comprendía que éste le percibía, veía y oía su risa, y comprendía que era de regocijo. Pero ¿es la presencia únicamente perceptiva? ¿No hay otras formas de presencia? ¿No puede estar *presente* alguien *en la imaginación, el pensamiento, para el sentimiento y la voluntad*, de otro? Quien se ríe a solas, ¿no se ríe de algo de que se rió en compañía?... Quien se encierra para llorar, ¿no se encierra para que no le estorben o avergüencen quienes no son el causante y destinatario de su llanto?... A la persona que quiere a otra ausente, con cualquier especie de amor, materno, filial, sexual, pero de tal intensidad, que vive con ella en el recuerdo, en la conjetura de lo que estará haciendo o pasando, en la previsión de lo que haga o le pase, en el anhelo de que esté, haga o le pase de tal suerte y no de otra, mucho más que con todos los demás con quienes convive materialmente, ¿no le está mucho más presente que estos aquella, justo por estárselo en forma de presencia no perceptible para terceros, sino tanto más sutil y refinado, pero tanto más viviente y operante? Primera conclusión, pues: en muchos casos en que no parece haber destinatario, puede, sin embargo, haberlo, lo hay, efectivamente. Pero concédase que siempre quedan casos en que no lo hay, en ninguna forma: que hay casos, por ejemplo, de reír a solas, en que se ríe pura y simplemente por lo regocijado que se está; para dar expresión *al* puro regocijo, no para significárselo a nadie. ¿Son estos casos razón suficiente para concluir la inesencialidad del destinatario a la expresión mímica? A mí me parece que no sin precisar. A mí me parece más bien que toda expresión mímica, por la esencia misma de la expresión, está destinada a alguien capaz de percibirla y comprender lo significado por ello; pero que este destinatario puede faltar por puro accidente, por uno de tantos accidentes como frustran las esencias e interrumpen la necesidad, no ya de las cosas exclusivamente humanas, sino de la misma Naturaleza... Concedo que esto implica una concepción de la Naturaleza que puede parecer muy poco científica, muy poco actual y vigente, muy sin razón suficiente —y me limito a preguntar: ¿qué sentido cabría encontrar en

general a la expresión, es decir, a la exteriorización corporal, del íntimo psiquismo o animación, si no se le encuentra en general de significarle esto a otros?, ¿no habría que distinguir entre el *destinarse* la expresión a otros y la *intención consciente* de destinarla a otros, de las que ésta faltaría en muchos casos, como en el de reírse a solas de puro regocijo, por inesencial, *en todos*, mientras que el primero faltaría también, pero por mero accidente, y por ende sólo *en algunos*?

En el caso de risa de que partí, tenía el destinatario no sólo percepción de la risa del sujeto y comprensión de su regocijo, sino tambien conciencia directa de estas sus percepción y comprensión. En el mismo caso, el sujeto de la risa tenía la percepción de su risa, la conciencia de su regocijo y la percepción recíproca del destinatario. Es obvio que todo esto resultará alterado, en los diferentes sujetos y destinatarios de expresión mímica que han resultado extenderse por debajo de los humanos hasta las plantas inclusive, según el alcance de la psique específica de cada uno: desde los animales superiores, que pueden tener alguna percepción de sus expresiones, alguna conciencia de lo significado por ellas y alguna percepción recíproca de los destinatarios, atestiguada por su conducta mutua y colectiva, hasta las plantas, a las que si se les concede alguna forma de percepción de las expresiones de otras y de comprensión de lo significado por ellas, parece deber concedérseles también alguna forma de percepción o conciencia de sí mismas, de la misma índole rudimentaria ésta que aquella. En todo caso, la percepción del *otro* tendría una primacía equivalente a la que tenía en la atención del sujeto dirigida al destinatario éste, y en la atención del destinatario dirigida a la expresión del sujeto y lo significado *en* ella éstos.

Parecidamente se alterará la situación de convivencia constituida por la risa en el caso de que partí, al pasar a los demás casos de expresión mímica. Los ingredientes de la situación serán en todos los casos los mismos: el sujeto y el destinatario, con la expresión del primero y lo significado por ella y la conciencia de esto y percepción de la expresión, y la percepción de ésta y la comprensión de lo significado por el destinatario y la conciencia de ambas que éste tenga, más la percepción recíproca del destinatario por el sujeto; pero cada uno de estos ingredientes se alterará según la especie de las expresiones, sujetos y destinatarios: a la convivencia de dos humanos no puede ser igual la de dos plantas sino en lo genérico a humanos y plantas. El alcance espacio-temporal de la situación, determinado en general por el de la perceptibilidad por los sentidos por los que son perceptibles expresiones mímicas se determinará más específica, y hasta individualmente, por el de los sentidos de las diferentes especies de sujetos y destinata-

rios —fuera del hombre pudieran ser otros que en él—, por el alcance de la *sensibilidad* toda de ellos *para* las expresiones de los otros y lo significado por ellas. Aun en esta situación, la animación, en cuanto consciente o sentida por el sujeto, es "subjetiva" para él; en cuanto percibida o sentida por los destinatarios, "intersubjetiva" para ellos y el sujeto.

Una fenomenología de la expresión mímica más completa de la que cabe proporcionadamente en este curso, debiera examinar los casos de sujetos o/y destinatarios *en plural*, que *no* serían meramente *accidentales* —y eliminables del curso conforme al criterio suministrado por la definición de la Antropología Filosófica en la primera lección—, sino hasta esenciales en cuanto esencial a la convivencia de los seres vivos *no* la mera *dualidad* de ellos, sino la *pluralidad*, e incluso multitudinaria y multiforme, en la que la "intersubjetividad" de lo significado, de la animación, tiene su sentido propio y pleno. Pero lo esencial,aun a la Antropología Filosófica completa por criterios doctrinales, puede ser inesencial a un curso de ella por criterios didácticos y hasta meramente circunstanciales.

El último tema que hay que examinar antes de venir a la conclusión acerca de la esencia, o comprensión, y extensión de la 'expresión mímica', es el de esta expresión en la naturaleza inanimada.

Se puede partir de un caso también de risa —de risa de la naturaleza: "la naturaleza ríe", dice el poeta de un paisaje primaveral o estival. Se replicará que el "ríe" es un término metafórico. Pero ¿y cuando se habla de un "*jocundo* mediodía esplendoroso", o de otros casos tan trillados, como el de un "*triste* paisaje invernal", el "*airado* rugir de la mar" invisible tras de unas lomas, el "*manso* cantar de la fuente" invisible entre la maleza? ¿Se trata siempre de *puras* metáforas?, ¿o se trata de fenómenos *caracterizados metafóricamente*, pero en los que *lo caracterizado no sería metafórico*? Tales casos muestran más bien que en la naturaleza inanimada se dan las especies de expresiones *visuales* u *ópticas* y *auditivas* o *acústicas* que se dan en los seres vivos. El fenómeno ejemplificado con los lugares comunes que acabo de repetir —y que se extiende mucho más allá de ellos, a toda la animación de la naturaleza inanimada por el primitivo, el niño, el animal— es incuestionable. Cuestión es, en cambio, la interpretación. Incuestionables son, más particularmente, la expresión y lo expresado: respectivamente el paisaje invernal y la tristeza, el mediodía esplendoroso y la jocundidad, el rugir de la mar y la ira, el cantar de la fuente y la mansedumbre. Paisaje, mediodía, mar rugiente y fuente cantarina son fenómenos físicos, perceptos ópticos, acústicos, perfectamente equiparables a los que son las expresiones mímicas dinámicas o estáticas, parciales o totales, de los

seres vivos. Tristeza, jocundidad, ira, mansedumbre, emociones o mociones, fenómenos psíquicos o de animación exactamente de la misma índole de lo expresado mímicamente por las formas y movimientos de los seres vivos. Únicamente, pues, en la relación entre los unos y los otros, o en los sujetos, en que ahora incluyo posibles destinatarios, o en la percepción de lo natural que expresa y la comprensión de lo expresado, puede estar la cuestión.

Lo decisivo está en los sujetos. Los *vivos* o *animados* de la expresión mímica pueden muy congruentemente dar a esta su animación; pero ¿cómo la naturaleza *inanimada* podrá dar expresión a la animación que no tiene? *El sujeto de la animación de la naturaleza inanimada no puede ser ésta*. Pero no hay más sujeto disponible en el caso que el que percibe la expresión en la naturaleza inanimada y comprende lo expresado por ella: *el sujeto de la animación de la naturaleza inanimada es el* hombre *que percibe ésta y comprende "su" animación* —pudiendo prescindirse de que animal y vegetal comprendan animación en la naturaleza inanimada, posibilidad con bastante fundamento por lo menos en los animales superiores. El ser *sujeto de la animación de la naturaleza* comprendida en la percepción de ésta, no puede querer decir sino que el sujeto *proyecta su propia animación sobre la naturaleza* percibida y la comprende en ésta. La desacreditada teoría de la *Einfühlung* no debiera haberlo sido hasta este punto. En este punto debe devolvérsele crédito completo. Su yerro habría estado en extralimitarse, extendiéndose de este punto al orbe todo de la expresión mímica *y al de la artística* y de las respectivas percepciones y comprensiones. La expresión mímica de la naturaleza inanimada sería la animación de ésta por la animación humana —y animal, si no viva toda—: un desbordamiento, por no decir una excrecencia, de la animación humana —animal o viva – que acabará de entenderse del todo cuando se acabe del todo la fenomenología de la expresión mímica con la puntualización de la esencia de ésta.

En la *identidad del sujeto y del destinatario* de la expresión mímica de la naturaleza inanimada consisten o radican las demás peculiaridades de esta expresión, que se reducen a las correlativas, por un lado, de la relación entre la expresión y lo expresado, y, por otro lado, de la percepción y comprensión. Un mismo sujeto animado no se contiene en dar expresión mímica a su animación para destinatarios distintos de él, sino que da expresión mímica a su animación *en un objeto distinto de él*, pero se la da, en cambio, *para sí mismo*. Puede compartir con otro sujeto la comprensión de la animación que da a la naturaleza inanimada; pero aun si la diese para compartirla, sería para compartirla, esto es, para dársela a comprender, en parte a sí mismo. En todo caso, está

tan poco atento a su propia animación y sobre todo a su proyectarla, es incluso tan inconsciente de esta proyección, si no de toda su propia animación, que ha podido plantearse la cuestión de la interpretación de la expresión mímica en la naturaleza inanimada. Como el sujeto de la expresión mímica corriente está atento al destinatario, y éste lo está a lo que comprende en la expresión que se le destina, el sujeto de la expresión mímica de la naturaleza inanimada lo está a lo que esta le expresa —por obra suya, de él, del sujeto, y no a ésta su obra.

Pero debo hacerme cargo de una objeción posible a la interpretación que acabo de exponer: el caso de humanos que comprenden en la naturaleza inanimada estados o movimientos de ánimo *contrarios* a los suyos propios en el mismo momento: un hombre triste en medio de un paisaje alegre también para él, o uno jocundo en medio de un paisaje tan triste para él como para cualquier otro. Pero lo más que casos tales pueden hacer es revelar que la animación de la naturaleza no es obra del hombre solo, sino también de la naturaleza misma, o colaboración de ambos, en este sentido: que la naturaleza se presta más o menos, según su propia constitución, más permanente, más pasajera, a que se le anime con unos u otros estados o movimientos de ánimo, o que para que el hombre pueda animarla con unos u otros es condición que la constitución de la naturaleza sea también una u otra: la naturaleza invernal sería más difícil de animar con la alegría y más fácil con la tristeza que la estival, el hombre triste o alegre necesitaría más de la naturaleza invernal o estival que de la estival o invernal, contraria y respectivamente. Pero tales casos no probarían que la animación armónica o contraria de la naturaleza fuese obra de esta misma y no exclusivamente del hombre sobre la base de la constitución de suyo inanimada de la naturaleza. Incluso el que tales o cuales constituciones de la naturaleza se presten más o menos a ser animadas con tales o cuales estados y movimientos de ánimo, tendría sus razones de ser, por una parte en convenciones humanas, por otra en relaciones naturales entre las constituciones de la naturaleza y las expresiones humanas de tales o cuales estados o movimientos del ánimo, por ejemplo, entre la mímica de la risa regocijada y la constitución estival de la naturaleza, la mímica del llanto melancólico y la constitución invernal de la naturaleza. Los casos de la objeción deben interpretarse, pues, como éste: un hombre rebosante de salud, fuerza, éxito puede estar *él jocundo* en medio de proyectar también él *tristeza en el paisaje invernal* —si su jocundidad no le mueve a encontrar alegre hasta el más triste de los paisajes, porque las correlaciones indicadas no son matemáticas. Lo que nos enseña que la proyección misma no hay que entenderla con la pobreza de reducirla a la del estado o movimiento de ánimo del sujeto en

el acto, sino ampliarla a la de estados o movimientos de ánimo recordados o colectiva, tradicional, habitualmente proyectados sobre tales o cuales constituciones de la naturaleza; e incluso: la proyección de estados y movimientos de ánimo en la naturaleza no necesitaría ser obra de los del sujeto en el momento; podría serlo de *otros* y *no* de *emociones y mociones* sino de *imágenes y conceptos*... Lo proyectado serían exclusivamente emociones y mociones humanas; pero lo proyectante no necesitarían ser exclusivamente las emociones y mociones mismas: podrían serlo imágenes y pensamientos.

La concepción del fenómeno todo de la expresión mímica que les he expuesto, tendría una prueba definitiva en el fenómeno, contrario en cierto sentido, de *la expresión cadavérica*. Hay ésta en el sentido del "rictus de la muerte", de la *facies cadaverosa*, que anuncia la muerte inmediata, es decir, la inmediata desanimación del cuerpo animado, o el fenómeno, conocido por anterior experiencia, de la expresión cadavérica en el sentido más propio: la expresión del cadáver mismo, o del cuerpo animado que ha quedado sin la animación que tenía, "exánime". El cadáver no es un cuerpo inanimado cualquiera, no es sencillamente un cuerpo inanimado más, como los cuerpos de la naturaleza inanimada, los que nunca fueron cuerpos vivos. El cadáver es precisamente el cuerpo ex-ánime, el cuerpo *inánime* ya de un sér antes vivo. ¿Qué puede ser lo que lo diferencia inconfundiblemente así de todo cuerpo nunca vivo, natural o artificial, sino una expresividad peculiar, la que le queda como reliquia de la expresión viviente que antes lo animaba?: no una inmovilidad cualquiera, sino la que contrasta con su anterior movilidad viviente; no una palidez cualquiera, sino la que contrasta con su anterior coloración de sangre o savia circulante, de vida; no una deflación o flaccidez cualquiera, sino la que contrasta con la turgencia de los tejidos vivos... Porque cadáveres no los hay solamente de seres humanos y animales; los despojos de las plantas muertas son también cadáveres: tienen una expresión, hay que decir, inconfundible, ni con la del agostamiento, que aún no ha llegado a la sequedad completa, a la muerte. Y por la otra parte, no sólo "comprendemos" así que estamos ante cadáveres los seres humanos; también los animales dan muestras, expresiones, inequívocas, comprensibles así, de "comprender" estar ante o topar con cadáveres, a diferencia de todo estar ante o topar con, simplemente, cosas inanimadas de suyo. Ni siquiera es improbable, sino muy consecuente, que si las plantas tienen alguna sensibilidad mutua para su vitalidad, la tengan para lo muerto de las muertas las supervivientes.

Y ahora sí vamos a pasar al útimo asunto de la fenomenología de la expresión mímica en general: la esencia de ésta.

La esencia de la expresión mímica está constituida, en un primer sentido, por todo lo que se ha encontrado esencial a ella o a toda expresión mímica:

una expresión de una de las especies encontradas, dinámicas o estáticas, parciales o totales, del cuerpo de un ser vivo o de la naturaleza inanimada;

la animación significada por la expresión;

la significación de la animación por la expresión;

el sujeto de la expresión, y animación y significación;

un destinatario, que puede faltar por accidente;

la percepción, por el destinatario, de la expresión del sujeto, y *la comprensión*, por el mismo destinatario, de la animación significada por la expresión;

la conciencia que de tales percepción y comparación tiene el destinatario;

la percepción que el sujeto tiene del destinatario, para significarle su propia animación, que no necesita ser obra de una intención deliberada, y la que tiene *de su propia expresión y la conciencia que tiene de su propia animación*; o en suma,

la situación integrada por el sujeto y el destinatario con todo lo demás de cada uno de ellos que se acaba de enumerar.

Pero de todo ello hay algo que parece más esencial que el resto, por parecer que el resto integra un fenómeno de expresión mímica únicamente por ello; que constituiría, pues, la esencia del fenómeno en un segundo sentido: *la significación* y la correlativa *comprensión de lo significado*.

Si el cuerpo de los seres vivos, o la naturaleza inanimada de suyo, pero animada por seres vivos, no significase su animación, no habría el fenómeno de la expresión mímica. Y si no hubiese comprensión de la animación significada por nadie, el fenómeno no sería el fenómeno esencialmente de intención social, de convivencia, que es, suponiendo que fuese, pura y simplemente, es decir que existiese: en la realidad no existe en tal "abstracción" de todo destinatario que comprenda la animación significada.

El doble fenómeno de la significación y la comprensión de lo significado constituye, pues, la esencia del de la expresión mímica. Pero ¿cuál es, a su vez, la esencia de este doble fenómeno? Será la esencia del de la expresión mímica en un tercer sentido.

La esencia del fenómeno de la significación es el fenómeno *sui generis*, irreducible, único, perfectamente perceptible, pero que los conceptos no pueden objetivar íntegramente, de la presencia perceptible de la animación de los seres vivos en su cuerpo, el fenómeno del cuerpo *vivo*

mismo, del cuerpo *animado* mismo, del que puede, sin embargo, ilustrarse la percepción con conceptos metafóricos como éstos: el cuerpo de los seres vivos no es muro opaco que encierra, oculta, hace imperceptible, incognoscible por *otros* su animación —"su", de ellos y de él—, sino vitrina, o mejor, pantalla trasparente en que su animación se hace presente, perceptible, cognoscible, por *otros* y para ellos; no es órgano de aislamiento monadológico, sino de comunicación, de convivencia, de sociedad. La expresión mímica es el órgano de lo colectivo o social de la vida toda. Pero al no poder "concebirlo" más ni mejor, resulta un misterio —conceptual, aunque sea el fenómeno más corriente, innegable, percibido por propia experiencia de cada uno de nosotros.

E insisto en que la esencia intencionalmente comunicativa, convivencial, social, de tal *presencia* perceptible, requiere la correlativa comprensión de la animación significada por un destinatario —si no es que tiene lugar únicamente *en* la percepción-comprensión por éste.

Las dos grandes reglas del método fenomenológico impusieron marchar de una expresión mímica inconcusamente tal, específicamente humana, en una generalización omnilateral y creciente, a la expresión mímica de todo lo animado y hasta de la naturaleza inanimada. El objeto señalado en la primera lección a la Antropología Filosófica impone marchar ahora en una dirección o sentido inverso: hacer el inventario y la fenomenología de la expresión mímica específicamente humana, que desde luego parece doble, aunque en una continuidad sin solución: cómo lo mímico genérico a los seres vivos o animados se especifique en los humanos, por ejemplo, cómo el cuerpo vivo o animado genérico a todos los seres vivos o animados se especifica como cuerpo humano; y si hay expresiones mímicas específicamente humanas, o que no sean mera especificación humana de genéricas a los seres vivos, por ejemplo, la risa o la caricia.

El inventario puede hacerse utilizando la clasificación de las expresiones mímicas en estáticas o dinámicas, totales o parciales, por un lado, y en visibles, audibles y tangibles, por otro.

La forma del cuerpo humano y las formas de sus partes, el movimiento de él y los movimientos de sus partes, son visibles y tangibles al par —por lo que tienen de espaciales, de un lado, y ser la percepción del espacio visual y táctil, de otro lado.

Las expresiones humanas audibles *no verbales* quedarían aparte, por la razón, apuntada en lugar anterior, de tener una totalidad o parcialidad *sui generis*, debida a su vez a no ser movimientos del cuerpo mismo, sino del aire causados por movimientos del cuerpo. Por lo demás, su repertorio, los sonidos *inarticulados* de la voz humana, resultan escasamente específicos del hombre, incluso como meras especi-

ficaciones de lo genérico a los animales, de los sonidos bucales emitidos por éstos; sobre todo, por lo significado por ellos. Téngase en cuenta que las interjecciones son expresiones *verbales*, en cuanto integradas de sonidos *articulados*, aunque sean meramente mímicas por lo que expresan, pues que se limitan a significar emociones y mociones —menos las que llaman la atención, que serían imperativos elípticos. Y que buena parte, si no la totalidad, de ellas y de los sonidos inarticulados de la voz humana son expresiones meramente concomitantes de expresiones mímicas visibles, por ejemplo, los sonidos, gritos o interjecciones de alegría o dolor, de las expresiones fisonómicas o corporales de estas emociones.

De las formas visibles y tangibles del cuerpo humano y de sus partes, especifican humanamente formas animales las de la postura erecta, el rostro humano, las manos... Y de los movimientos visibles y tangibles del cuerpo humano y de sus partes, especifican humanamente movimientos animales, por ejemplo, la marcha erecta, o los movimientos expresivos como los de la alegría y el dolor, la ira o el miedo, pero serían específicamente humanos movimientos expresivos como los de la risa —y no simplemente el llanto—, según la tradición del *homo hilaris*, o la caricia. Habría que hacer, pues, preferentemente el inventario y la fenomenología de este grupo de expresiones, distinguiendo los dos subgrupos indicados, como no ha distinguido estos, ni inventariado aquél, ni hecho la fenomenología de él, hasta ahora nadie, que yo sepa, ni en la tradición, ni en la filosofía y la investigación científica más reciente. Entre las expresiones mímicas específicamente humanas figuran las vinculadas a la expresión más específicamente humana, la expresión verbal: las afirmaciones, negaciones, interrogaciones... mímicas o sin expresión verbal *exterior*. Pero su ser expresiones depende de una asociación con las correspondientes verbales o lo expresado por éstas: por eso las debidas referencias a ellas no pueden hacerse sino al tratar las verbales correspondientes.

Lo específicamente humano de las expresiones mímicas humanas, particularmente las específicas del hombre, ha de significar también *lo específicamente humano de la animación o del psiquismo humano*, que es, según lo que la primera lección inició en el curso, pero recogió de la tradición secular, la racionalidad, la razón. Y en lugar anterior hice referencia a la también tradicional interpretación "intelectualista", o "racionalista", de la risa. Y la fenomenología de la caricia revela en ésta la expresión de una especie de amor, el cariño que caracterizaría a la caricia como una expresión de contacto en trance de convertirse en expresión a distancia, por caracterizarse él mismo como un movimiento del ánimo oscilante entre la dirección hacia lo amado y la retención o

inhibición de ella. Así el pensamiento, a cuyos conceptos dominantes de su discurso, las categorías *lato sensu*, debe darse el nombre de "razón" —"pura"— como un movimiento del ánimo cual éste del cariño, tienen, como *fenómenos*, de conciencia o psíquicos, anteriormente a toda interpretación metafísica de ellos, materialista o espiritualista, una *inmaterialidad*, es decir, una diferencia *fenoménica* relativamente a los fenómenos materiales que son los fenómenos físicos, los perceptos de los sentidos, para designar la cual con un término positivo no se encuentra ninguno más propio que el tradicional de *espiritualidad*, tomado en esta acepción puramente *fenomenológica*, de la diferencia *fenoménica* que acabo de mentar.

La marcha de la expresión mímica genérica viviente a la específica humana, es marcha, también, de la expresión mímica "natural" a la "cultural" —nuevo principio de clasificación y nueva clasificación de las expresiones mímicas que articular con los anteriores: las expresiones mímicas de los seres infrahumanos son naturales —mientras no interviene en ellas el hombre, desde transformar a los animales mediante la cría o la *toilette*, hasta transformar la naturaleza inanimada, el paisaje, mediante la técnica o el arte, lo que enseña ya cómo en la marcha de la expresión mímica genérica a la humana se trata también de la relación entre la expresión mímica humana y la artística, de las artes útiles y bellas. El hombre interviene más aún en sus propias expresiones mímicas, también con su técnica y arte, pero además con una "cultura" de sí mismo que no necesita llegar a ser productora de artefactos u obras de arte: así, por ejemplo, pasó de movimientos y usos naturales de sus manos a los *saludos* más convencionales, y hasta complicados y refinados, con ellas. No sólo hay, pues, expresiones mímicas naturales "culturalizadas", o más simplemente, "cultivadas", sino expresiones mímicas puramente culturales, a pesar de la base natural que no pueden dejar de tener en el cuerpo; ejemplo de las primeras, las expresiones de duelo ritualizadas de los primitivos y contenidas urbanamente de los civilizados; de las segundas, algunos de los saludos aludidos. Sin que deje de haber entre todas ellas continuidad sin solución: estos fenómenos no presentan cortes tajantes, distinciones rigurosas matemáticamente.

Con las anteriores indicaciones (y con remitir a quien de ustedes pudiera ser curioso de ellas, a publicaciones mías) tengo que contentarme en la Antropología Filosófica de este curso, que es de principios y no de todos los particulares de que ellos son los principios.

Habiendo partido de un caso de expresión específicamente humana, los ingredientes del fenómeno de la expresión mímica estudiados inicialmente en las lecciones dedicadas a ésta, y aun preferentemente a

lo todo de ellas, han sido más los propios de las expresiones específicamente humanas que ningunos otros. Por eso lo que quedaba por hacer era solamente hacer referencia al inventario de las expresiones específicamente humanas y lo significado por ellas; de la significación misma, del sujeto, del destinatario, de los fenómenos de conciencia de cada uno de los dos, de la situación toda constituida por la expresión mímica específicamente humana, había quedado hecha la fenomenología suficientemente a los efectos y dentro de los límites de este curso.

En la próxima lección pasaré ya a la expresión verbal, la más específica y la principal del hombre, aquella a la que está unida esencialmente la tradicional diferencia específica del hombre, la razón humana.

LECCIÓN IV

LA EXPRESIÓN VERBAL

Muchos seres, en general, existen simultáneamente o coexisten. Pero los seres vivos, en especial, que existen simultáneamente no se limitan a *coexistir*: *conviven* —mediante la expresión mímica. Todos los seres vivos, en general, se expresan, pues, ***mímicamente***. Pero los seres humanos, en especial, nos expresamos, además, ***verbalmente***; y mediante la expresión verbal, nuestra convivencia y vida no es una mera *convivencia* y *vida*, sino que es la convivencia y vida ***humana*** que es. Por eso, entre todas las expresiones del hombre se viene tradicionalmente conceptuando de diferencialmente específica de él, de verdadera exclusiva de él, la expresión verbal. Desde luego, directamente: el lenguaje, el habla, la palabra —que con estos nombres se la designa más corrientemente— es un atributo del hombre por el que siempre se ha distinguido a sí mismo del animal; que no ha descubierto en ningún ser de su experiencia —"experiencia" *latissimo sensu*— distinto de él mismo. Pero también por su relación con la diferencia específica de la definición tradicional del hombre, "animal racional", con la razón. Este vocablo del español designa la razón y la palabra, como en el refrán "obras son amores y no buenas razones", es decir, "buenas palabras", o como en las expresiones corrientes en que el vocablo "razones" designa las expresiones verbales de ideas, raciocinios o argumentos, o estos mismos pero en cuanto expresados verbalmente. Esta relación de la expresión verbal y la racionalidad humanas nos ocupará como requiere más adelante.

Ya en la primera lección insinué cómo se inserta la expresión verbal en lo que puede llamarse el sistema de la diferenciación específica del hombre, de las exclusivas del hombre: la expresión verbal está en correlación funcional, por un lado, con el aparato laringeo-bucal de la emisión de la *voz **humana***; por otro lado, con la razón, según acabo de recordar; ahora bien, la razón y dicho aparato están, a su vez, en correlación funcional con el desarrollo del cerebro, la prominencia de la frente, la retracción de las mandíbulas, la postura y la marcha ergui-

das, y con las manos, con las que, y, naturalmente, con todo lo anterior, está en la misma correlación la expresión artística, útil y bella, que en la literatura lo está especialmente con la expresión verbal.

Por lo mismo, estaría también en igual correlación funcional con la expresión mímica, si no fuese que con ésta está todavía en relaciones más especiales: como vamos a ver, en parte, en esta misma lección, y en parte, en lecciones ulteriores, prescindiendo de que de la expresión *mímica acústica* haya salido evolutivamente la expresión *verbal oral* hay un *ingrediente*, y esencial, de *expresión mímica*, y no reducido a la acústica, *en la expresión verbal*, tampoco reducida a la oral; y hay especies de expresiones mímicas, y especialmente "prácticas", vinculadas peculiarmente con algunas de las especies de la expresión verbal que integran el sistema de ésta —porque ésta, la expresión verbal, tiene por su parte un sistema propio, al que me referí en los términos más generales en la primera lección, pero al despliegue del cual voy a dedicar precisamente ésta.

Y aplicando de nuevo la primera gran regla del método fenomenológico, vamos a partir del examen comparativo de tres mínimas expresiones verbales: "ama", "¿ama?", "¡ama!". Y quizá sientan ya ustedes la curiosidad de saber por qué precisamente estas tres expresioncillas: la elección no parece tan prontamente justificada como la del caso de risa elegido para iniciar la fenomenología de la expresión mímica. Les diré, pues, que no se trata simplemente de que una expresión verbal "completa" tenga que ser una "oración", y una oración tenga que ser como mínimo una forma verbal no infinitiva, y el verbo "amar" sea el tradicional "modelo de la primera conjugación", sino de que, sobre otras razones, que irán revelándose, es decisiva la del papel que tendrá en este curso el propio *amor*.

Como expresiones *orales* mías, que es como ustedes las han percibido y percibirán, se componen las tres de *los mismos* tres "sonidos articulados de la voz humana", el sonido vocal *a*, el sonido consonante *m* y otra vez el vocal *a*, pero pronunciados, emitidos o proferidos por mí en tres *distintos* "tonos", respectivamente, el "enunciativo" de "ama", el "interrogativo" de "¿ama?" y el "exclamativo" de "¡ama!", que confío ustedes han percibido perfectamente como tales, y es por lo que se las califica a ellas mismas respectivamente de "enunciativa", "interrogativa" y "exclamativa" o de "enunciación" o "enunciado", "interrogación", "exclamación", simplemente.

En las correspondientes expresiones *escritas*, también mías, que es como las he percibido y percibiré yo al *leerlas* en voz alta, se componen también las tres de *los mismos* "signos gráficos de los sonidos articulados de la voz humana" que son la letra *a*, la letra *m* y otra vez la letra

a, pero escritos entre "signos de interrogación" cuando los pronuncié con el tono interrogativo, entre "signos de admiración" cuando los emití con el tono exclamativo, y sin ningún signo semejante cuando los proferí con el tono enunciativo; de suerte que, así como las *letras* son los *signos gráficos* de los *sonidos articulados de la voz humana*, los *signos de interrogación* o *admiración*, o la *falta de ellos*, son los *signos gráficos* de los *tonos* interrogativo, exclamativo o enunciativo, respectivamente.

Tales *identidad* o *igualdad* de *sonidos*, o de los signos gráficos de estos, y *diferencia* de *tonos*, o de los signos gráficos de estos, en las "expresiones" mismas, responden, respectivamente, a una identidad y una diferencia en *lo expresado* por ellas. Propongo que ratifiquemos la terminología que ya empecé a emplear: designar con el nombre "expresiones verbales" los grupos de sonidos articulados, emitidos con un tono u otro, como "ama", "¿ama?" "¡ama!", y los grupos de signos gráficos de tales grupos de sonidos con su tono de emisión; con el nombre "expresiones orales" los grupos de sonidos con sus tonos, y con el nombre "expresiones escritas" los grupos de signos gráficos de las expresiones orales; y con el simple nombre "expresiones" las *verbales* cuando el contexto impida toda confusión con las *mímicas* o las *artísticas*. Pero en cuanto a lo *expresado* por las expresiones verbales, no voy a proponer que ratifiquemos también esta denominación, "lo expresado", de que me he servido, pues, sólo provisionalmente. Por lo que sigue.

Las tres expresiones "ama", "¿ama?", "¡ama!" expresan ante todo *un mismo* "objeto": *la actividad de amar ejercida al presente por una "tercera persona" del singular*. Pero la expresión *interrogativa* expresa además una *duda* acerca de la existencia de esa actividad del objeto, y hasta el *deseo* de salir de ella sabiendo más, con certeza, de la existencia del objeto, del amor de la tercera persona; y la expresión *exclamativa* expresa además, según el tono exclamativo, que es variado, ya de *admiración* o *sorpresa*, ya de *alegría* o *alborozo*, ya de *tristeza* o *abatimiento*, etc., uno de estos sentimientos de los que se dice precisamente que es el tono; y la expresión enunciativa —pero esta, "ama", no parece expresar más que la actividad de amar, que el objeto; no parece expresar además nada semejante a la duda y el deseo expresados, además del objeto, por la interrogación, o a los sentimientos expresados, además del objeto, por la exclamación. Pero ello pudiera ser sólo a primera vista. Pues enseguida se ocurre una razón para pensar que no puede ser lo que parece, en el fondo: no parece posible que la expresión enunciativa difiera tanto de la interrogativa y la exclamativa: que éstas expresen dos cosas, el *objeto* y un *estado* o *movimiento*

del ánimo relativo al objeto, mientras que la enunciativa expresaría una sola, el objeto. Y en efecto, fijándose bien se descubren tres puntos: el primero es que la expresión enunciativa expresa, además del objeto, del *amar* la tercera persona, en el caso, la *ecuánime certeza* de la existencia de esta actividad del objeto —lo que implica que el objeto designado lo es como existente, aunque no lo sea "expresamente"; el segundo punto es que este estado de ánimo, de la ecuánime certeza, es menos emocional, emotivo o patético que la duda, la admiración, la alegría, la tristeza...: es *el normal*, en cuanto que nuestra humana vida no podría resistir el transcurrir continuamente en estados de patetismo exultante o abatido, por lo que los que rebasan por arriba o por abajo el de la tranquila indiferencia o apatía media son, por frecuentes que sean, más o menos excepcionales, anormales; y el tercer punto es que, justo por ser la *ecuánime certeza* el estado menos patético y normal, resulta menos patente, menos visible a primera vista.

Y ahora puede comprenderse cierta importante relación entre las tres especies de expresiones: los estados y movimientos de ánimo expresados por la exclamativa, admiración, alegría, tristeza... *ante* o *por el objeto designado, no son posibles sin la certeza de la existencia de este objeto*, mientras que la *duda* expresada por la interrogación *no es posible con la certeza de la existencia del objeto designado*, sino que es una misma cosa con la *incertidumbre* acerca de la existencia de él. Y así, al diferir la enunciación e interrogación por la *certeza* y la *incertidumbre* o la *duda*, respectivamente, y coincidir la enunciación y la exclamación en la *certeza*, la *exclamación* se revela como una *enunciación* pero *más enfática* por *más patética*. Hay, en efecto, una gradación peculiar entre las tres especies de expresiones: en la enunciación, la *certeza* está inserta en una peculiar "igualdad de ánimo" o "ecuanimidad", que no por ser estado de igualdad deja de ser estado de ánimo; en la interrogación, la *duda* o *incertidumbre* es ya menos un estado que un movimiento de ánimo, por la oscilación, vacilación, fluctuación que lo caracteriza, y por lo mismo es menos "igual" o ya más patético; en la exclamación, se superponen a la certeza, y por ésta motivados, estados o movimientos de ánimo cuyo patetismo, o es mayor, o puede llegar a ser tan grande como el que más.

Ahora bien, si las expresiones enunciativas, interrogativas y exclamativas se integran de *dos* ingredientes, los *sonidos* y el *tono*, o de los signos gráficos de los unos y del otro, que expresan *sendas* cosas, un *objeto* y un *estado* o *movimiento de ánimo relativo al objeto*, o *lo expresado* por ellas es *doble*, conviene distinguir todo ello también *terminológicamente*.

Es otra regla del método fenomenológico la de distinguir también *terminológicamente* los fenómenos *efectivamente* distintos, como "expresión" del distinguirlos *conceptualmente* debido a su distinción efectiva.

Propongo, pues, la terminología siguiente: en adelante, en las expresiones mismas, los *sonidos* articulados de la voz humana, o los *signos gráficos de ellos*, serán "lo designante" *del objeto*, y el *tono* de emisión de ellos, o los *signos gráficos de él*, serán "lo significante" *del estado o movimiento del ánimo relativo al objeto* —advirtiendo ya desde ahora que lo significante *no* se reduce al tono, aunque sólo fuese porque no puede emitirse sin mover el aparato laríngeo-bucal, ni se habla sin mover ni moverse más, sino que el tono es parte de toda una expresión mímica hasta total estática;

y *el objeto* será "lo designado" y *el estado o movimiento del ánimo relativo a él* será "lo significado" —que por correlación con lo significante, tampoco se reduce a lo significado por el tono;

y la *relación* entre *lo designante* y *lo designado*, o entre los *sonidos*, o los signos de ellos, y el *objeto*, será la "designación", y la relación entre *lo significante* y *lo significado*, o entre el *tono*, o los signos de él, y el *estado o movimiento del ánimo* será la "significación"; aunque también emplearé "designación" y "significación" para designar el conjunto de cada una de estas dos relaciones con los dos relatos de cada una.

Quizá han reparado ya ustedes en que, a cambio de *distinguir* terminológicamente entre la "designación" y la "significación" en las expresiones *verbales*, he *identificado* terminológicamente la "significación" en las expresiones *verbales* con la "significación" en las expresiones *mímicas*. ¿No he faltado en esto a la regla antes recordada del método fenomenológico? No, porque he identificado lo idéntico, o la identidad a que aludo es una de las razones de la terminología propuesta. En efecto, la gran diferencia entre la expresión mímica y la verbal está en que la *mímica* es *simple*, mientras que la *verbal* es *doble*, o en lo que para ser esto añade a la *mímica*: ésta se limita a *significar* la *animación*, según vimos; la verbal añade el *designar* un *objeto* al *significar* un *estado* o *movimiento de ánimo* relativo al objeto. Los *estados o movimientos de ánimo significados* por la expresión *verbal* son *parte* de la *animación* toda *significada* por la expresión *mímica*. *Lo significante* de las expresiones *orales*, el *tono* de emisión de ellas, es, pues, un ingrediente *mímico* de la expresión *oral*, *verbal*. En cambio, la *designación* de *objetos* es lo que de absolutamente nuevo, de específicamente humano, añade la expresión verbal a la expresión mímica, genéricamente viviente, no sólo animal. Ni siquiera los animales más superiores, que no se expresan verbalmente como el hombre, designan

objetos como el hombre. La evolución del animal a hombre estuvo muy precisamente en este punto, del tránsito de la simple *significación* de la *animación* a la *designación* de *objetos* —según he de exponer aún como el punto lo merece en lugares ulteriores del curso. En cuanto a los términos "designar", "designación", "designante", "designado", los he elegido por dos razones: guardar relación de composición semántica con "significar", "significación", "significante", "significado"; y necesitar de otros términos posibles para designar otros objetos. Así como la expresión mímica es una especie de signo de la animación, los sonidos integrantes de las expresiones orales son una especie de signo del objeto, pero de una especie muy diferente de la especie de la expresión mímica.

Si lo significante, lo significado y la relación entre ellos, la significación, en las expresiones verbales es de la misma índole que lo significante, lo significado y la significación de las expresiones mímicas, si no de todas, sí de las específicamente humanas, en cambio lo designante, lo designado y la relación entre ellos, la designación, lo nuevo, lo específicamente humano, en las expresiones verbales, es de una índole *sui generis* que debe escrutarse aparte con toda la detención y detalle merecidos, pero no puedo iniciar ya aquí la escrutación de ella, por la sencilla razón de que necesito aún de muchos antecedentes. Prosigo, pues, pasando a otros ingredientes del fenómeno completo de la expresión verbal —porque éste está muy lejos de haber quedado integrado con lo designante, lo designado y la designación, con lo significante, lo significado y la significación, o con los sonidos articulados de la voz humana y los tonos de emisión de ellos —o los signos gráficos de los unos y los otros—, el objeto y el estado o movimiento del ánimo relativo al objeto.

Volvamos, pues, a nuestras tres expresioncillas, para reconocer, por lo pronto, que si ustedes las oyeron, fue porque las emití oralmente al leerlas, después de haberlas escrito, *yo*, que soy, así, el "sujeto" *de ellas*. Pero *ustedes* las oyeron, o *percibieron* auditivamente, y *comprendieron* lo designado y lo significado por ellas, o mediante o con ellas por mí *a* ustedes —digo, me complazco en suponer que no estaban ustedes tan distraídos como para no haberlas ni oído, y que si las oyeron, no son ustedes tan desconocedores del español como para no haber comprendido lo designado y significado con ellas; y, así, ustedes han sido los "destinatarios" de *mis* expresiones. En adelante habrá, pues, que distinguir con todo cuidado entre el sujeto *de la expresión*, el que *la emite* oralmente o *la escribe*, y el "sujeto *gramatical*" de la expresión, el que *efectúa la actividad designada por el verbo que puede ser el mismo*, pero *no necesitan* serlo: así, en "ama" el sujeto *de la expre-*

sión soy *yo*, pero el *gramatical* es una *tercera* persona —"tercera" por distinta del sujeto de la expresión y del destinatario—, mientras que en "amo" el sujeto *de la expresión* sigo siendo *yo*, pero el *gramatical* ya no es una *tercera* persona, sino la *primera*, es decir, *yo* mismo, también. Únicamente, el sujeto *de la expresión* es necesariamente la *primera persona* gramatical, y viceversa.

Por mi parte, he tenido percepción de ustedes, y percepción auditiva de mis expresiones orales y visual de las escritas, y táctil de mis movimientos de fonación o de escritura, y conciencia directa de mis estados o movimientos de ánimo relativos al objeto, y de mi intención de designarles éste y significarles aquéllos —intención que es un movimiento de ánimo también significado, al que no me referí antes por ser común a las tres expresiones y por suponer la referencia al sujeto y a los destinatarios—, y, en fin, alguna especie de acto psíquico de "objetivación" del objeto designado y conciencia directa de tal acto, acto que no puedo precisar aquí más, por estar unido inseparablemente con la designación misma, lo designante y lo designado, de que antes les dije que no podía iniciar la escrutación por falta de los antecedentes indispensables. Por su parte, ustedes han tenido, no sólo percepción auditiva de las expresiones y comprensión de lo designado y significado con ellas, sino a la vez percepción visual de mí, comprensión de mi intención de designarles un objeto y significarles un estado o movimiento de ánimo mío relativo a él, y conciencia directa de su comprensión de lo uno y lo otro. No añado "y también alguna especie de acto psíquico de 'objetivación' del objeto designado y conciencia directa de tal acto", porque en tal acto consiste la comprensión de lo designado, ya registrada. Y no me detengo ahora en el examen de la percepción de las expresiones y comprensión de lo designado y significado con ellas, por las razones siguientes. La percepción auditiva —y la visual— de las expresiones no tiene nada de particular que requiera o justifique el detenerse en ella. La comprensión de lo designado, del objeto, es tan correlativo de la designación misma, de la que he debido dejar la escrutación para más adelante, según he repetido hace un momento, que para el mismo lugar debo dejar la de la correlativa comprensión. Y la comprensión de lo significado, de mis estados y movimientos de ánimo relativos al objeto, *en cuanto comprensión de estados y movimientos de ánimo ajenos*, es obra de la misma percepción *sui generis* que la comprensión de lo significado por toda expresión mímica —ya que lo significante de la expresión verbal es lo mímico de esta expresión; y *en cuanto comprensión* de estados y movimientos de ánimo *relativos a un objeto*, tengo que dejarla también para la escrutación de la designación, sin necesidad, espero, de repetir razones.

Por las mismas razones, no puedo examinar ya aquí las cuestiones de la posibilidad de sujetos y destinatarios *no humanos* de las expresiones verbales y de la esencialidad o no del destinatario a la expresión verbal, ni de las posibles *situaciones* constituidas por la expresión verbal entre sujetos o/y destinatarios *no humanos* —pues las expresioncillas han constituido una *situación* de convivencia *humana* entre ustedes, los destinatarios de ellas, y yo, el sujeto de ellas, integrada por ustedes y yo, cada uno de estos dos términos con cuanto les adjudiqué en lo anterior o de lo anterior les es adjudicable; situación que pueden ustedes extender, con cada uno de sus ingredientes, a esta clase a lo largo de toda su duración, por cuanto pueden extenderla de las expresioncillas tan repetidas a todas las demás expresiones de la lección; y puede llamarse, abreviadamente, "situación verbal".

Habiendo acabado, pues, por ahora la fenomenología de las tres expresioncillas, prosigo, aplicando la segunda gran regla del método fenomenológico a los resultados obtenidos hasta aquí, y preguntando:

¿No hay más especies de expresiones verbales que las enunciativas, interrogativas y exclamativas?, y *¿todas* las expresiones verbales son designantes, de objetos, y significantes, de estados o movimientos de ánimo relativos a los objetos?, ¿no las habrá sólo designantes o sólo significantes, o ni designantes ni significantes? Y las respuestas son las siguientes.

Ni designantes ni significantes parece que no pueda haberlas: al referirme a la segunda gran regla del método en la primera lección sobre la expresión mímica, ya indiqué cómo los casos invalidantes de los resultados obtenidos siguiendo la primera gran regla del método, no pueden ser cosas en que no se dé *ninguno* de los ingredientes del fenómeno encontrado en los casos anteriormente examinados, porque se trataría de *otro* fenómeno. Así, una expresión verbal que ni designase ni significase, no sería una expresión verbal: más bien, el concepto 'expresión verbal ni designante ni significante' sería contradictorio, el de un imposible.

Una expresión verbal *sólo significante*, de estados o movimientos del ánimo, aun suponiendo que pudiesen ser relativos a objetos sin que la expresión fuese designante de objetos, sería una expresión mímica: tales, las puras *interjecciones*.

Una expresión verbal *sólo* designante de objetos, no significante ni siquiera del estado normal de ecuánime certeza de la existencia del objeto, no se encuentra, de hecho, pero la razón de que la designación de objetos *no* se desprenda, *de hecho* por *no poder* desprenderse, de la significación de estados y movimientos de ánimo, aún no puedo exponerla cabalmente, también por falta de antecedentes, pero ya puedo

hacerla divisar, aplicando otra regla del método fenomenológico. En la fenomenología de las expresiones verbales que he venido haciendo, los casos ejemplares sobre los que he venido haciéndola, las expresioncillas "ama", "¿ama?", "¡ama!", *nos* han estado presentes en la *percepción* auditiva, *para ustedes* y *para mí*, y en la visual *para mí*, pero *no* les han estado presentes *a ustedes* en la percepción *visual*, puesto que ustedes no han hecho más que oírmelas, no las han *visto* escritas; pero cuantas veces hice referencia a ellas como escritas, seguramente que ustedes se las *imaginaron* más o menos, mejor o peor, según se escriben; es decir, que en tales momentos, las expresioncillas *escritas no* estuvieron presentes para ustedes en la *percepción*, pero sí en la *imaginación*. Ya este nuestro caso basta, pues, para enseñar que la fenomenología puede hacerse sobre la base de casos o ejemplares, *no* sólo *percibidos*, sino puramente *imaginados* —y hasta *imaginarios*, si distinguimos entre los unos y los otros, designando con "imaginados" los *antes percibidos* y con "imaginarios" los *nunca percibidos*, esto es, los casos de las llamadas "imaginación reproductora" e "imaginación creadora", respectivamente. Pues, ¿cómo hice la fenomenología de la expresión mímica? Sobre la base de un caso o ejemplar de risa más imaginado que percibido, pues que no estábamos percibiéndolo al hacer la fenomenología de él, sino que al hacerla estábamos muy serios, leyendo yo y ustedes escuchándome; y hasta más imaginario que imaginado, pues estoy seguro de que, al designar repetidamente el caso se imaginaban ustedes, como yo, no tanto un caso singular efectivo y bien determinado de risa *recordado*, cuanto un caso más o menos vagamente imaginado "en general". Pues bien, tal posibilidad brinda al fenomenólogo posibilidades que, si en casos se limitan a dar facilidades, en otros permiten superar verdaderas imposibilidades. Así, en el caso de la risa sobre la base del cual hice la fenomenología de la expresión mímica, se trató de mera facilidad, no de imposibilidad, pues la verdad es que hubiera podido yo provocar la risa de unos de ustedes para hacer, percibiéndola, la fenomenología de la risa. Pero en otros casos puede tratarse de imposibilidad de tomar por base casos o ejemplares *percibidos*, y no sólo por imposibilidad *accidental*, por no poder disponer de ellos, al no estar presentes o no poderlos presentar o hacer comparecer, sino por imposibilidad *esencial*, como en los casos de fenómenos por su esencia *no perceptibles* o *imposibles* como *perceptos*. En tales casos, no cabe más que *imaginar*, e imaginar *creadoramente*, y hasta sólo *concebir*. Esta posibilidad resulta especialmente favorable y fecunda en la busca y examen de casos *invalidantes*: al ser éstos aquellos en los que no se dé lo reconocido como esencial en los casos de partida, puede bastar imaginarse, recordar o imaginarse creadoramente, los casos de partida

sin lo reconocido en ellos como esencial, para ver, en la imaginación o en el pensamiento, si estos otros casos existen, son posibles o son imposibles. A lo que vienen a reducirse estas dos posibles especies de casos que examinar: una vez reconocido algo como esencial de un fenómeno, imaginarse o concebir, o que no haya más que fenómenos con ese algo, que no haya en absoluto fenómenos sin él o contrarios en ello, o que no hubiese más que estos contrarios. Lo que esta insinuación abstracta y general quiera decir concreta y singularmente, van ustedes a apreciarlo en las aplicaciones que haré de ella.

La primera, a la posibilidad de expresiones verbales *sólo designantes* de objetos; *no significantes* de *ningún* estado o movimiento del ánimo *relativo al objeto designado*. Imaginemos o concibamos, pues, que nuestras expresiones verbales todas, o que nuestro lenguaje todo, se limitara a designar objetos: ¿qué más tendríamos que imaginar o concebir? —Que, o careceríamos enteramente de estados y movimientos del ánimo, o que seríamos exclusivamente sujetos racionales puros, "apáticos" y "abúlicos", o que, si no fuésemos tales, sino que tuviésemos estados y movimientos del ánimo, estos no tendrían relación alguna con la designación de objetos, que sería lo mismo que si no los tuviésemos, en relación con la designación de objetos; o que *en ésta* seríamos efectivamente tales exclusivos sujetos racionales puros. Ustedes reconocerán en esta imagen o concepción un ideal tradicional y actual: el ideal tradicional de la "teoría" o "contemplación" pura, precisamente de toda pasión y volición, de la que es vástago actual el actual ideal de un lenguaje puramente lógico, absolutamente formalizado, esto es, vaciado de toda materia emocional y mocional —porque no se necesita menos que esto para realizarlo—, de las direcciones más conspicuas de la lógica y la filosofía científica actuales. Pero examinar si tal ideal es asequible o no, y por qué, no es todavía para aquí.

Vuelvo, pues, a las respuestas a las preguntas que había hecho, para dar la que falta aún. La pregunta aún no respondida era: ¿no hay más especies de expresiones verbales que las enunciativas, interrogativas y exclamativas? Pero la respuesta no necesito darla yo —más que en voz alta: en voz baja la están dando ustedes: las "imperativas". Examinemos, pues, si las expresiones imperativas son, o no, una especie de expresiones *coordinable* con las enunciativas, interrogativas y exclamativas, esto es, que se diferencie *de estas tres especies* por *lo mismo* o conforme *al mismo criterio* por lo que o conforme al cual se diferenciaron *las tres especies entre sí*: el *tono* significante y *lo significado* por él. Añadamos a las expresioncillas "ama", "¿ama?", "¡ama!" dicha en cualquier tono distinto del imperativo, la misma expresioncilla dicha con tono imperativo. ¿No tenemos una *cuarta* especie de expresiones

verbales por el tono significante y lo significado por él, las expresiones imperativas, o simplemente las "imperaciones" o los "imperativos"? Examinemos bien.

LECCIÓN V

LA EXPRESIÓN VERBAL

(Continuación)

El tono imperativo *no* es una especie de tono *coordinada* con las de los tonos enunciativo, interrogativo y exclamativo: es una especie *subordinada* a la del exclamativo, es una subespecie de ésta. La expresión imperativa se diferencia por el tono de la enunciativa, la interrogativa y las *otras* exclamativas, pero como estas otras se diferencian de la enunciativa y la interrogativa diferenciándose *entre sí*: tono exclamativo de admiración, de sorpresa, de alegría, de tristeza... y tono de imperación.

Pero más decisivo pudiera resultar esto otro. Al pasar de "ama", "¿ama?" y "¡ama!", con cualquier tono exclamativo distinto del imperativo, a "¡ama!", con tono imperativo, se pasa de expresión de *tercera persona* a una expresión *de segunda*, y de expresiones en "modo indicativo" a una expresión en "modo imperativo": "ama", es decir, *él* o *ella*; "¿ama?", también *él* o *ella*; "¡ama!", lo mismo pero "¡ama!" —*tú*.

En los tres primeros casos, *la "tercera persona*, el sujeto 'gramatical' del verbo" integrante de la expresión, *es parte del objeto designado a los destinatarios*; en el cuarto caso, no hay tercera persona, sino que el sujeto gramatical del verbo integrante de la expresión, que es *la "segunda persona* del singular", *es el mismo destinatario*. Se trata, pues, de una situación muy diferente de la de los tres primeros casos. En ellos, el sujeto *de la expresión*, yo, les designaba a ustedes, los destinatarios, y segundas personas o "segunda persona del plural", el objeto que es el amar *de una tercera persona* (sujeto gramatical del verbo integrante de la expresión) y les significaba, respectivamente, mi *certeza* de la existencia de tal amor, mi *duda* acerca de la existencia de él, mi *alegría* o *tristeza* por él. En el caso de "¡ama!" con tono imperativo, el sujeto *de la expresión*, yo, le designo a una segunda persona del singular, que es el destinatario, y puede ser uno de ustedes, el objeto que es el amar *él mismo, usted mismo* (sujeto gramatical del verbo integrante de la expresión), y le significo mi *voluntad* o *volición* de tal objeto,

o de su existencia, de tal *amar él*, de tal amar *usted mismo*. A tal diferencia de situación responde el paso del modo indicativo de los tres primeros casos al modo imperativo del cuarto: los mismos tres sonidos, *a-m-a*, que en los tres primeros casos son la expresión llamada "tercera persona del singular del presente de indicativo del verbo 'amar" ', en el cuarto caso son la expresión llamada "segunda persona del singular del presente de imperativo"; y pasan de ser aquélla a ser ésta, porque se ha pasado de la situación en que el sujeto era yo y los destinatarios *todos ustedes*, a quienes designo el amor *de tercera persona* y significo mi *certeza*, *duda*, *alegría* o *tristeza* de ese amor, a la situación en que el sujeto soy yo, pero el destinatario es *uno de ustedes* a quien designo el amor *de él mismo*, de *usted mismo*, y significo mi *voluntad* o *volición* de este amor, *de usted mismo*.

La voluntad de algo supone la *certeza de sí misma, no de algo querido*. Entre esta certeza y la significada por las enunciativas y supuesta por las exclamaciones hay, pues, esta diferencia radical: la certeza *significada* por las enunciativas y *supuesta por lo significado* por las exclamativas, es certeza *del objeto designado*; la certeza de la propia voluntad *no* es certeza del *objeto designado*, del objeto querido, *ni* siquiera es *significada*, ni tampoco *supuesta por lo significado*, por la voluntad significada, sino que es *certeza* de esta voluntad, *de lo significado*. Y adviertan que la diferencia de situación puede resultar esencial al tono imperativo mismo, o por lo menos a la comprensión de lo significado con él: el tono imperativo pudiera no ser tan diferenciado, ni diferenciable, como parece, de un tono exclamativo no imperativo, si no fuese porque la situación, digamos el *dirigirse* el sujeto *de la expresión* y *primera persona* al destinatario y *segunda persona*, este ingrediente complementario de la expresión verbal en cuanto *mímica* —recuerden que ya insinué cómo lo significante de las expresiones verbales no se limitaba al tono— hace al destinatario comprender que el sujeto quiere que él, el destinatario, *ame*. Todo ello, prescindiendo de la cuestión de si puede *mandarse el amor*: mandarse, puede; lo que quizá no se pueda, obedecer en todos los casos. Y de la cuestión de si puede mandarse lo que se piense imposible de obedecer...

El principio o criterio deferencial de la expresión imperativa respecto de las enunciativa, interrogativa y exclamativa, ya no parece, pues, simplemente, el del tono significante, una subespecie del tono exclamativo, y lo significado por él, la voluntad o volición del objeto, una especie de movimiento del ánimo, que harían de la expresión imperativa una mera subespecie de la exclamativa, sino que parece ser, además, un nuevo "modo del verbo", en vez del indicativo el imperativo, respondiendo a una identidad del sujeto gramatical del verbo y del des-

tinatario, o a una situación *sui generis*, que parece ser realmente razón suficiente para hacer de las expresiones imperativas, mejor que unas expresiones simplemente subordinadas a la exclamativa, una expresión, si no rigurosamente *coordinada* con las demás exclamativas y con las enunciativas e interrogativas, sí *aparte* de todas ellas.

Pero ustedes han aprendido ya a aplicar por su cuenta las reglas del método fenomenológico, y seguramente me están espetando *in mente* casos que parecen invalidantes: *¿y* si en vez de "ama", "¿ama?" y "¡ama!", hubieran sido "amas", "¿amas?", "¡amas!", y en vez de "¡ama!", "¡ame!"?

Tendríamos actualmente una *inversión de las personas anteriores*.

Lo anterior:

en la enunciación, interrogación y exclamación: *tercera persona* y modo indicativo: "ama" *él*, ¿ama? *él*, ¡ama! *él*;

en la imperación: *segunda persona* y modo imperativo: "¡ama!", *tú*.

Lo actual:

en la enunciación, interrogación y exclamación: *segunda persona* y modo indicativo: "amas", *tú*; "¿amas?", *tú*; "¡amas!", *tú*;

en la imperación: *tercera persona* y modo imperativo: "¡ame!", *él*.

Es cierto que aquí ya *no se identifican* el destinatario, a quien se le dice "¡ame!", y el sujeto del verbo, que ya no es la segunda persona, sino una tercera, *él*; pero prescindiendo de la cuestión de si los imperativos de tercera persona serán verdaderos imperativos, también es cierto que ha habido un *cambio de personas*, y que si no hay cambio de personas, tiene que haber un *cambio de modo*:

no cambio de personas, pero cambio de modo: "ama", *él, indicativo*; "ame", *él, imperativo*; "amas", *tú, indicativo*; "ama", *tú, imperativo*;

no cambio de modo, pero cambio de personas: "ama", *él, indicativo*; "amas", *tú, indicativo*; "ame", *él imperativo*; "ama", *tú, imperativo*.

El principio o criterio sigue no siendo, pues, simplemente el del tono significante y lo significado por él; sigue siendo el nuevo modo, el imperativo, y el *cambio* de personas propio de una *nueva situación*.

Pero ustedes han aprendido bien las lecciones, y continúan siguiendo las reglas y buscando y encontrando casos que parecen invalidantes: *¿y* si en vez de las expresiones anteriores, todas de *segunda* o *tercera* persona, se tratase de las de *primera*, "amo", "ame", *yo*? *¿y* si en vez de todas estas expresiones, en *indicativo* o *imperativo*, se tratase de "ame", *él*, "ames", *tú*, "ame", *yo*, en *subjuntivo*?

Pues, veamos.

"Amo" *designa* el *objeto* que es *mi amor* y *significa* mi *certeza* de la existencia de este objeto, de mi amor. No hay más novedad sino la de

que el objeto designado, en vez de ser el amor de una tercera o segunda persona, es el amor de la primera. Esto es perfectamente posible, porque el sujeto *de la expresión* es el mismo que el *gramatical*, y porque lo es hacer objeto, no sólo de lo psíquico ajeno, sino también de lo propio —sobre lo cual he de volver más adelante. Y observen ustedes que, aunque el *objeto designado, mi amor*, y el *estado de ánimo significado, mi certeza* de la existencia de mi amor, son respectivamente un movimiento y un estado de ánimo *míos*, y *simultáneos* en mí, no por ello se confunden, ni *en sí*, ni *en la expresión*, pues una cosa es el *amor* y otra la *certeza* de su existencia, y una cosa estar *designado* y otra estar *significado*.

"Ame", *yo*, designa el mismo objeto, mi amor, pero no significa mi certeza de él, sino *mi voluntad* de él. El sujeto *de la expresión* sigue siendo el *gramatical*. No hay más novedad sino la de que *lo significado* no es mi certeza, sino mi voluntad. Es tan perfectamente posible significar la propia *voluntad*, en todo *imperativo*, como la propia *certeza*, en todo *enunciado*. Y observen ustedes que, aunque el objeto *designado, mi amor*, y el *movimiento de ánimo significado, mi voluntad*, de amar, son ambos *movimientos de mi ánimo*, aunque no forzosamente simultáneos, sino más bien *anterior* la voluntad de amar al amar mismo, no se diferencian sólo por este *asincronismo*, sino *en sí* por no ser lo mismo *querer* que *amar* —a pesar de las relaciones entre ambos que nos ocuparán más adelante en el curso—, y *en la expresión* por estar el amor *designado* y la voluntad *significada*.

En cuanto a los casos de subjuntivo, es menester tomar en la debida consideración el hecho de que el subjuntivo es modo de "oraciones subordinadas" a "oraciones principales", lo que quiere decir que no tiene por sí solo, como el indicativo y el imperativo, sentido, o, en la terminología propuesta, designación y significación. Lo que puede pasar, es que la oración principal esté *tácita*, como en "ame", él, "ames", tú, "ame", yo, donde está tácita "deseo", o "deseas", o "desea", de suerte que la oración completa es "deseo", o "deseas", o "desea", "que ame" él o yo o "que ames" —aunque no "deseo que ame" *yo*, ni "deseas que ames", ni "desee que ame" él, porque entonces las expresiones correctas son "deseo", "deseas", "desea" "amar", y estas expresiones pertenecen a otro orden de expresiones; o está tácita "dudo", o "dudas", o "duda" —"que ame" él o yo o "que ames"; o está tácita "puede que"— "ame" él o yo o "ames". Las expresiones que hay que examinar son, pues, estas expresiones debidamente completadas.

"Deseo", "deseas" o "desea" "que ame" o "que ames" designa el objeto *total* que es *el deseo de la* primera, segunda o tercera *persona, de que ame una*, tercera o segunda o *primera*, que no puede ser la

misma de la oración principal, sino *distinta*. Este objeto total se integra de los *parciales* que son *el deseo de una persona* y *el amor de otra*, los cuales integran el total, porque el segundo, el amor de otra persona, es el "término", el "objetivo", del deseo de la una. Lo significado es la *certeza* que de la existencia de tal objeto *total* tiene el sujeto *de la expresión*, que puede ser *el mismo gramatical* —en "deseo que" —*o no*— en "deseas" o "desea" "que". No hay más diferencia respecto de las expresiones en indicativo e imperativo que las siguientes. Respecto de las expresiones en indicativo: que el objeto designado por el subjuntivo es objeto parcial del total integrado por él y el parcial designado por el indicativo. Respecto de las expresiones en imperativo: que en éstas está la *voluntad* del sujeto *de la* expresión *significada*, mientras que en la oración principal de la subordinada de subjuntivo está el *deseo* del sujeto *de la expresión* —"deseo que"— o del *gramatical* —"deseas", "deseo" "que"— *designado*, pues lo *significado* es *la certeza* de la existencia del deseo, y en la oración subordinada de subjuntivo está el *amor* del sujeto *gramatical* —"que ame" él o yo o "que ames"— *designado*, también, y *no hay significado nada distinto de lo significado por la oración principal*: la oración subordinada contribuye sólo a completar *el objeto* de la principal, *no lo significado* por ésta: la certeza que el sujeto *de la expresión* tiene de la existencia del deseo propio o ajeno, se extiende al objetivo de este deseo, puesto que este deseo es el deseo *de tal objetivo*, o se especifica o define por éste.

El análisis de "dudo", "dudas" o "duda", "que ame", él o yo, o "ames", da el mismo resultado —dejo la comprobación a ustedes, como un buen ejercicio, si les interesara hacerlo—, sin más novedades que las siguientes —y son por ende lo único que señalo por mi cuenta. En este caso caben las expresiones "dudo que ame" yo, o "dudo que yo ame", "dudas que él ame" y aun "dudas (de) que ames": el objeto parcial sobre el que puede versar el objeto parcial que es la duda del sujeto *gramatical*, sea éste el *de la expresión* o no, puede ser el amor, no sólo de un sujeto *gramatical*, sea éste el *de la expresión* o no; puede ser el amor, no sólo de un sujeto *gramatical distinto del de la expresión*, sino de éste, del sujeto *de la expresión*. Más importante es la diferencia respecto de las expresiones interrogativas, que resulta paralela a la diferencia entre "deseo que ame" él o "que ames" y "ame", él, o "ames", en imperativo: en las interrogaciones está la *duda*, del sujeto *de la expresión, significada*; en la oración principal de una subordinada de subjuntivo, está la *duda*, del sujeto *gramatical*, sea o no el de la expresión, *designada*, como objeto: *lo significado* es *la certeza* que el sujeto *de la expresión* tiene de la existencia *de la duda* del sujeto *gramatical*, sea él mismo u otro: la expresión completa, "dudo", etc., "que

ame", etc., no es, efectivamente, interrogativa, sino enunciativa. Y no hay ninguna imposibilidad psicológica en tener *duda* y encima *certeza de ella*, antes es de experiencia tan corriente como la contraria, tener *duda de la propia certeza*, como delata la expresión vulgar: "¿estaré en lo cierto?"

El análisis de "puede que ame" él o yo o "ames" vuelve a dar el mismo resultado —por lo que vuelvo a dejar la comprobación a ustedes, como un ejercicio complementario, si su interés llega a tanto—, sin más novedad que la que vuelve a ser lo único que señalo por mi cuenta. El "puede" designa el objeto *parcial* que es la *posibilidad* "objetiva" del objeto *parcial* designado por el "ame" él o yo o el "ames": *el amor, de la* primera, segunda o tercera *persona gramatical*, con su "modalidad" de *posible*, es el objeto *total* de la expresión completa, integrada por las oraciones principal y subordinada. *Lo significado* es la *certeza* que el sujeto *de la expresión* tiene de la existencia de tal posibilidad del amor del sujeto gramatical del verbo en subjuntivo.

Reparemos ahora en que, si las expresiones "deseo", etc., "que ame", etc., "dudo", etc., "que ame", etc., "puede que ame", etc., son de tono *enunciativo*, pueden proferirse en tono *interrogativo* o *exclamativo*, pero *no imperativo*: "¿deseo que ame?", "¿dudo que ame?", "¿puede que ame?", "¡deseo que ame!", "¡dudo que ame!", "¡puede que ame!", pero las imperativas correspondientes, hasta donde lo son, tienen que ser "desee yo que ame", *él*, "dude yo que ame", *él* o *yo*, "puédase que ame", *él* o *yo*. En las interrogativas es *el objeto* designado *el mismo*, pero *lo significado* ya *no* es *la certeza* de la existencia del mismo objeto, sino la *duda* acerca de ella, y a esto se reduce toda la diferencia. En las exclamativas sigue siendo el objeto el mismo, pero *lo significado* tampoco es la certeza de la existencia del mismo objeto, sino la *admiración*, o la *alegría* o la *tristeza*, etc., por él: alegría por desear que alguien ame, tristeza por dudar de que alguien ame, admiración ante la posibilidad de que alguien ame, etc. En cuanto a las imperativas, la *certeza*, (del deseo, duda o posibilidad,) de las *enunciativas*, o la *duda*, (del deseo, duda o posibilidad,) de las interrogativas, tiene que remplazarse por la *voluntad del deseo, duda o posibilidad*: no porque el deseo y la voluntad sean incompatibles, en cuanto que el deseo sería precisamente un no llegar a querer de veras, o lo sean la duda y la voluntad, en cuanto que no se pueda querer de veras aquello de que de veras se duda, o que lo sean la posibilidad y la voluntad, en cuanto que tampoco se pudiera querer de veras aquello que se concibe de veras como meramente posible, incompatibilidad mucho más dudosa que las anteriores, sino pura y simplemente porque el imperativo debe *significar* la *voluntad* del objeto, como la enunciación la *certeza* de la

existencia de él, la interrogación la *duda* acerca de la existencia de él y la exclamación cualquier *otro* estado o movimiento del ánimo relativo a él.

El resultado de los análisis anteriores debe, pues, formularse como esta conclusión: la oración *compuesta* de una principal "desiderativa" u "optativa", "dubitativa", "de posibilidad" y una subordinada en subjuntivo, *no* es una *especie* de expresión *coordinada* con las enunciativas, interrogativas y exclamativas *por el tono significante, y lo significado con él*, ni con las imperativas *por el modo y la persona*, sino que es pura y simplemente una *subespecie de las enunciativas, interrogativas y exclamativas —no* de las *imperativas— por el objeto designado*.

Los tonos y los modos "personales" y las construcciones más bien *se cruzan*, en la forma siguiente: los modos indicativo y subjuntivo pueden emitirse en tono enunciativo, interrogativo y exclamativo, pero el modo imperativo no puede emitirse más que en tono imperativo, que es una subespecie del exclamativo, a pesar de lo cual, es decir, de esta subordinación del *tono* imperativo al exclamativo, lo anterior, es decir, la correspondencia biunívoca entre el modo y el tono imperativos, corrobora el anterior hacer de la *expresión* imperativa una especie aparte.

Ahora debiéramos detenernos a imaginar o concebir que no hubiera una, algunas o ninguna de las expresiones enunciativas, interrogativas, exclamativas, indicativas, subjuntivas, imperativas, o lo que es lo mismo, que los seres humanos fuésemos incapaces de enunciar, o de interrogar, o de exclamar, es decir, de estar ciertos, o todo lo contrario, incapaces de dudar y concebir la mera posibilidad, o de la ecuanimidad, o todo lo contrario, de toda emotividad o emocionalidad y de toda motividad o mocionalidad; o incapaces, en especial, de desear, de querer y mandar, o si no de todo ello, por lo menos de expresarlo. ¿Se imaginan o conciben ustedes qué sería de nosotros, de nuestra existencia? ¿Seguiríamos siendo seres ***humanos***, si nos volviesemos unos seres que tuviéramos que vivir sin ninguna certeza, en la pura incertidumbre o duda, o al revés, en la pura certeza, sin dudar nunca de nada; o sin ningún sentimiento ni volición, sin sentir, ni desear, ni querer nada?... Ustedes atisban que estos casos, puramente imaginarios o concebibles, *abren* perspectivas interesantísimas, y presumiblemente instructivísimas, de la que pudiera llamarse "Antropología negativa", a imitación de la llamada "Teología negativa", y consistiría en concebir más cabalmente lo que *es* el hombre concibiendo lo que sería si *no fuese* lo que es; pero no puedo detenerme más en ellos, sino que debo limitarme ya a dejarles a ustedes desarrollarlos en su propia imaginación y pensamiento, si no les mueven a hacerlo además por escrito, lo que sería más que un simple ejercicio.

Las conclusiones a que llegamos acerca de las expresiones examinadas hasta aquí, todas de sujetos *gramaticales* en *singular*, pueden extenderse a las correspondientes de sujetos gramaticales en *plural* —pero les dejo el hacer la extensión como un último ejercicio, sin esperanza alguna de que lo lleven a cabo.

En cuanto al paso del sujeto *de la expresión* en *singular* a sujetos *de la expresión* en *plural*, sería el paso de un *yo digo* tal o cual a un *nosotros decimos* tal o cual, o a un decir "a coro", que es asunto muy distinto del que nos ocupa y para lugar muy distante aún en el curso. Pero ya ahora confirmen que el sujeto *de la expresión* no puede ser nunca más que *primera persona gramatical*: "tú dices", "él dice", "vosotros decís", "ellos dicen", no lo dice la segunda o tercera persona misma, sino que lo dice la primera, exactamente igual que cuando ésta dice "yo digo" o "nosotros decimos".

Las especies de expresiones verbales examinadas hasta ahora *no* son *todas las* especies de *expresiones* verbales. *Todas las examinadas* hasta ahora han sido *afirmativas*, exclusivamente, y hay las *negativas —correspondientes*: porque de *cada* afirmativa hay la correspondiente negativa, y viceversa— prescindiendo de que la afirmativa o la negativa sea la verdadera o la negativa o la afirmativa la falsa; dos especies más de expresiones, que *se cruzan*, pues, con las de las afirmativas y las negativas.

La correspondencia *biunívoca* entre afirmativas y negativas no necesita ser demostrada, ni siquiera mostrada, con la repetición de todas las examinadas y la adición de las correspondientes negativas: "ama", "¿ama?", "¡ama!", con un tono no imperativo, "¡ama!", con tono imperativo..., "no ama", "¿no ama?", "¡no ama!", "¡no ame!"... Pero quizá convenga hacer reparar en que al pasar de la afirmativa a la negativa hay un cambio de forma en las imperativas de segunda persona, "¡ama!", "¡no ames!", aunque por no ir acompañado de otro, ni estar en relación con otro, no tiene mayor importancia. Lo importante, y mucho, es aquello en que consista la diferencia entre las expresiones afirmativas y las negativas. En la *expresión* misma, en la adición de una expresión negativa como "no". En los *objetos* designados, ¿designan "no amo", "¿no ama?", "¡no ama!", "¡no ame!" un objeto distinto del designado por "ama", "¿ama?", "¡ama!", "¡ama!", es decir, un objeto distinto del *amor de la tercera persona* gramatical? Parece que las expresiones negativas designen la *inexistencia de tal amor*. Pero ¿es la *inexistencia* de un amor un *objeto* distinto del amor, o, si se prefiere, de la *existencia* del amor? ¿Son la *existencia* y, sobre todo, la *inexistencia* de un objeto cualquiera, un *objeto* distinto de éste, *otro* objeto?, ¿o *un objeto existente* y *el mismo objeto inexistente, dos distintos objetos*?... En

la designación negativa hay un problema, del que no es posible ni iniciar la resolución aquí, porque para iniciarla faltan datos que tampoco pueden darse todavía. En lo *significado* no parece haber novedad alguna: los tonos de las expresiones negativas son los mismos que los de las afirmativas correspondientes, y congruentemente, lo significado por cada uno: *certeza* de la inexistencia del amor, como en la afirmativa de su existencia; *duda* acerca de la inexistencia del amor, como en la afirmativa acerca de su existencia; *alegría* o *tristeza* por la inexistencia del amor..., *voluntad* de que la tercera persona, en vez de amar, no ame, o de que su amor no llegue a existir... Tampoco hay novedad alguna ni en el *sujeto* y el *destinatario*, ni en la *conciencia* de ninguno de los dos, ni en la *situación* toda, excepto la que pudiera haber en la conciencia del sujeto y del destinatario en función de la que pudiera haber en la designación y en la correlativa comprensión.

El *cruce* entre las expresiones afirmativas y negativas y las verdaderas y falsas dista mucho de ser total, pues que es muy parcial: se limita, por el lado de las afirmativas y negativas, a las *enunciativas* y *exclamativas*; *no* se extiende a las *interrogativas*, *imperativas* ni a las compuestas con subordinadas en subjuntivo que no sean enunciativas o exclamativas, sino interrogativas. La verdad o falsedad de las expresiones consiste en una cierta relación *con los objetos designados* o la falta de la relación: la verdad, en que, si la expresión es *afirmativa*, el objeto *exista*, si *negativa, no exista*; la falsedad, en que, si la expresión es *afirmativa*, el objeto *no* exista, si *negativa, exista*. Ahora bien, es de la existencia o inexistencia del objeto de lo que se está *cierto* en las enunciativas y exclamativas, *incierto* o *dudoso*, en las interrogativas e imperativas; y con ello se está *cierto* o *incierto* o *dudoso*, *de la verdad* o *falsedad de la expresión* misma; ahora bien, cuando se está incierto o dudoso de ella, *no puede* predicarse de las expresiones como *hay que* predicarla cuando de ella se está cierto. Pero la verdad o falsedad *de las expresiones*, o su relación con la existencia o inexistencia del objeto, depende de la relación con éstas de un ingrediente de la designación, o de la verdad o falsedad de este ingrediente mismo, que no aparecerá hasta el prometido examen de la designación.

Tan interesante e instructivo como hubiera sido detenerse a imaginar o concebir los casos en que no hubiera una, algunas o ninguna de las expresiones enunciativas, interrogativas, exclamativas, indicativas, subjuntivas, imperativas, y hasta más interesante e instructivo, sería el detenerse a imaginar o concebir los casos en que no hubiera negativas, sino sólo afirmativas, o no afirmativas, sino sólo negativas, o no falsas, sino sólo verdaderas, o no verdaderas, sino sólo falsas, o no afirmativas ni negativas, ni verdaderos ni falsas, o lo que es lo mismo, que los

hombres no fuéramos capaces de negar, sino sólo de afirmar, capaces de afirmar, sino sólo de negar, o capaces de errar, sino sólo de vivir en la verdad, o capaces de esto, sino sólo de errar, o incapaces de afirmar y negar, y de vivir en la verdad y de errar. ¿Se imaginan o conciben ustedes qué sería de nosotros, de nuestra existencia, si *no* fuésemos capaces de negar, o capaces de afirmar, o capaces de errar, o capaces de verdad, o todo ello junto? Ustedes atisban, de nuevo, que estos otros casos, también puramente imaginarios o concebibles, *abren* perspectivas tan interesantes, y presumiblemente tan instructivas, y hasta más, repito, de la "Antropología negativa"; pero también me concederán que habiendo tenido que aplazar para más adelante el examen cabal de la *designación*, en la que radica la diferenciación de las expresiones en afirmativas y negativas, verdaderas y falsas, las perspectivas no podrían *cerrarse* aquí como lo podría haber hecho el cabal examen aplazado.

Prosigamos, pues, con la aplicación de la regla de los casos invalidantes a las expresiones verbales.

Con las expresiones enunciativas, interrogativas, exclamativas, imperativas —en indicativo, imperativo, subjuntivo —afirmativas, negativas —verdaderas, falsas, ¿habrán quedado agotadas las especies diferenciables de expresión verbales? En seguida se ocurre una vez aún que *no*: que *todas* las expresiones examinadas han sido "oraciones", y que hay expresiones que no lo son, que son, o simples "palabras", a conjuntos de oraciones que pueden llegar a ser todo un "discurso".

Ahora bien, la aplicación del método aplicado hasta aquí al nuevo fenómeno con que aquí nos encontramos, sería de una prolijidad superflua ya, ahora que puedo, y hasta debo, suponer que ustedes conocen suficientemente el método y su aplicación, o las reglas de él que fue indispensable aplicar y la aplicación de ellas. Voy, pues, para abreviar todo lo posible, como me impone hacer la economía temporal del curso, a darles simplemente los resultados, en la forma más sistemática posible, también.

LECCIÓN VI

LA EXPRESIÓN VERBAL

(*Conclusión*)

No se trata sola y simplemente de las oraciones, las palabras y los conjuntos de oraciones hasta el discurso, sino que en este orden de expresiones verbales entran a integrarlo otras que hacen de él un complicado orden en que se cruzan dos dimensiones de "grados" de "composición": una de ellas, que podemos imaginar *vertical*, es la que *baja* desde las "expresiones elementales", o "elementos" de la expresión, hasta los conjuntos de oraciones más complejos; la otra, que congruentemente debemos imaginar *horizontal*, es la que divide los grados de la anterior, es decir, los elementos, etc., hasta los conjuntos de oraciones más complejos, en "no oracionales" y "oracionales" y subdivide estos últimos en "no clausulares" y "clausulares". Por lo que, al ir pasando revista a los grados de la dimensión vertical, me veré obligado a referirme en cada uno de ellos a esta división y subdivisión —con repetición inevitable oralmente, sólo evitable gráficamente, en un cuadro sinóptico.

Los *elementos* de la expresión verbal de que se trata aquí, son los elementos de la expresión verbal *en cuanto designante*, es decir, son las expresiones verbales *indescomponibles en sonidos*, o signos gráficos de ellos, *designantes*, o con "sentido", en el lenguaje corriente. Tales elementos son

"palabras simples", invariables, por ejemplo, "él",

y los "radicales" y "accidentes" de las palabras variables o las "raíces" y "afijos" de las "palabras compuestas" de ellos, por ejemplo, "ell-a", "ell-os", "ell-as", "in-exist-encia".

Todos estos elementos son únicamente "no oracionales".

Las "palabras simples" y las "compuestas" —de radicales y accidentes o raíces y afijos— *que no son oraciones*, son las simples "palabras", que son todas las "partes de la oración" (menos las "formas personales" de los verbos).

Otro grado lo representan, por ende, las *palabras que son oraciones*, y son estas formas personales de los verbos, como todas las expre-

siones examinadas en las dos lecciones anteriores menos las oraciones compuestas de subordinada en subjuntivo. Estas "palabras oracionales" son por lo general *no clausulares*, pero aunque sea sólo por excepción, pueden ser, y son de hecho, *clausulares*: nada se opone a que una narración empiece diciendo: "Llueve". Y tras del punto siga lo que quiera.

Tercer grado: *conjuntos de palabras, no oracionales* u *oracionales*, es decir, *oraciones*, pero no consistentes en una sola palabra, como en el grado anterior, sino en más de una; y oraciones *simples* o no compuestas de simples.

Los conjuntos de palabras que no integran una oración, ni simple, y de los que no son parte oraciones subordinadas, son o pueden ser el "término" "sujeto" de una oración simple, por ejemplo, "la tercera persona" que amaba en expresiones de las que examinamos en lo anterior, o *parte* del "sujeto" o del término "predicado" de una oración simple, por ejemplo, "la persona", parte del sujeto anterior, "la tercera persona", o "a Dios", parte del predicado "ama a Dios". Pero *no* pueden ser el predicado *entero* de una oración simple, porque de este predicado sería parte también el verbo, y el conjunto de palabras ya *no* sería *no oracional*, sino que sería *oracional*. Los conjuntos de palabras que no integran "términos", sino sólo parte de ellos, pueden llamarse "frases".

Los conjuntos de palabras integrantes de una oración simple, por ejemplo, "*él* ama", como hay que decir expresamente cuando se quiere eliminar la posible ambigüedad de que fuese "ella" la que amara, o "ama a Dios", o "él ama a Dios", pueden ser clausulares o no: una cláusula puede reducirse a una oración simple, redúzcase ésta a su vez a una sola palabra, como en el anterior ejemplo, "Llueve", o no; pero si una oración simple no integra por sí sola una cláusula, es que forma parte de una oración compuesta.

Un último grado puede hacerse ya con *todos* los *conjuntos de oraciones* u *oraciones compuestas*, 1) *no clausulares*, como las oraciones ya compuestas, pero parte de otras más compuestas todavía, como en los grandes "periodos", en las "cláusulas periódicas"; o 2) *clausulares*, como en las oraciones más o menos compuestas que integran una cláusula, o las cláusulas integradas por una oración más o menos compuesta. Ejemplo mínimo: "ama a quien te ame".

Pero la cuestión parece que sería *definir* cada uno de estos grados.

Ya definí antes los *elementos*: *las expresiones verbales indescomponibles en sonidos* —o signos gráficos de ellos— *designantes*.

Pero al ir a definir la *palabra*, se tropieza con un problema que los lingüistas parecen considerar no soluble satisfactoriamente: la existencia de palabras *no oracionales*, como "él", y *oracionales*, como "ama",

con el problema correlativo en la definición de la *oración*: la existencia de *oraciones de una palabra*. La existencia de palabras que son oraciones o de oraciones que son una palabra, hace que palabra y oración se encabalguen en una forma que parece hacer imposible una distinción correcta, rigurosa, de la palabra y la oración, o una definición satisfactoria de cada una.

Este encabalgamiento parece ser el producto de dos factores intervinientes en la composición de la expresión verbal: el factor de la *designación*, que sería el *esencial*, y un factor histórico, *accidental*, relativo a las meras *expresiones* como tales, es decir, en cuanto meros sonidos articulados de la voz humana, o signos gráficos de ellos: los sonidos de la voz humana se agrupan en conjuntos designantes no determinados exclusivamente por lo que designan, sino también por hábitos históricos de los idiomas: la Fonética del español enseña que *oralmente* agrupamos todos los que lo hablamos como lengua propia sonidos que *en la escritura* separamos los que tenemos ortografía, como se dice, pero no los que no la tienen, justo por ello: uno de éstos escribirá "vamos aver" como si se tratara de "haber". Don Federico de Onís contaba que, siendo niño, su padre le dijo un día: "vamos a salir con Unamuno" y él le preguntó: "¿qué es un amuno?".*

Pero en el fondo del doble problema de la definición correlativa de palabra y oración, está la sustancia antropológico-filosófica de la diferenciación de las expresiones que nos viene ocupando, por lo que debemos ir al fondo del problema.

Empecemos por preguntar: ¿por qué las expresiones verbales examinadas antes de dar con la composición de la expresión verbal, habían sido todas oraciones, bien que mínimas? Porque las oraciones tienen una peculiar "totalidad", por exiguas que sean, aunque se reduzcan a una palabra. "Ama", "¿ama?", "¡ama!" son, en efecto, oraciones. Ni siquiera puede decirse que sean "elípticas" por "*él* ama", "¿ama *él*?", "¡*él* ama!", con lo que pudiera pensarse poder evitar el doble problema: hecho "expreso" lo *tácito* en la elíptica, ya no habría palabras oraciones u oraciones de una palabra. Pero, primero, si la persona gramatical no está *expresa* en una expresión aparte como "él", está *expresa* por una *parte* de la expresión "ama", la "terminación" de la tercera persona del singular del presente de indicativo; si no lo estuviera así, ¿se distinguirían las palabras oraciones de las demás? Y, segundo, no se lograría más que tener que dar al problema otra formulación: unas palabras, como "ama", son oraciones elípticas y otras, como "él", no son oraciones: ¿por qué? Porque no tienen la peculiar "totalidad" que tiene "ama". la oración, elíptica o no. El problema parece desplazarse, pues, al de puntualizar en qué consistan tal totalidad y la falta de ella.

*- A Reyes refiere un episodio similar en "No hay más que Un amuno" (Marginalia, Segunda serie. Obras Completas XXII)

Hay una doctrina corriente que pone en la pista que lleva a la meta: las oraciones son las expresiones verbales que tienen un "sentido completo" que no tienen las "simples palabras". Lo que se llama corrientemente "sentido" de una expresión verbal, se ha descompuesto para nosotros en *lo designado* y *lo significado* por ella. Debemos, pues, traducir la doctrina corriente así: las oraciones son las expresiones verbales de las que lo designado y/o lo significado por ellas es "completo" como no lo es lo designado o/y lo significado por las simples palabras. Examinemos, pues, sucesivamente *lo designado* y *lo significado* por las oraciones, sean de una palabra o más, y por las simples palabras.

Lo designado por las oraciones, es decir, *el objeto* designado por una oración, tiene una "totalidad" que no tiene el designado por una simple palabra, el cual es el posible objeto "parcial" del posible objeto "total" de una oración: "ama" designa el objeto *la tercera persona ejerce la actividad de amar*; mientras que "él" designa el objeto *la tercera persona* —prescindo del género y número–, objeto *parcial* del total *la tercera persona ejerce la actividad de amar*. Pero, por otro lado, designamos la otra parte del mismo objeto total, el *ejercer la actividad de amar*, no cuando decimos "ama", pues que entonces designamos el objeto *total*, pero si cuando decimos, en "infinitivo", "amar", o ni siquiera verbalmente, sino nominalmente, "amor" por lo demás, "amar", el infinitivo, es el "nombre del verbo", o sea, es, como "amor", nombre también de la actividad designada por las formas personales del verbo. Parece, pues, que la *totalidad* de los *objetos*, de la que es correlativa la de las *oraciones*, sea la integrada por una *parte* "personal" y una *parte* "activa", y que a esta doble "parcialidad" sea referible la de las *simples palabras*: éstas designarían, o *el sujeto entero* de una oración —*no* el *predicado entero*—, o una *parte* del *sujeto* o del *predicado*. El sujeto entero de la oración es el del verbo, la persona gramatical.

Lo significado por las *oraciones*, ya hemos visto abundantemente en qué consistía: en qué variados estados y movimientos de ánimo relativos a los objetos designados, y no sólo en los significados por el tono.

Lo significado por las *palabras*... pero ¿tienen las palabras tono significante, y con él significación?... A primera vista parece que sí: que una palabra no oracional puede proferirse en tono enunciativo, interrogativo, exclamativo e imperativo, y escribirse entre signos de interrogación o admiración: en tono enunciativo leí todas las que puse por ejemplo en lo anterior; en interrogativo, exclamativo e imperativo —cuántas interrogaciones, exclamaciones y "voces de mando" corrientes no hay que se reducen a una palabra: "¿Verdad?", "¡Cielos!", "¡Ojalá!", "¡Alto!", pero ¿no podrían ser *interjecciones*? No; las auténticas

interjecciones se limitan a significar y estas palabras designan indesconocimiblemente objetos. Y ¿no podrían ser oraciones *elípticas*? Ah, esto sí podrían serlo; esto parecen serlo realmente. Desde luego "¡alto!" y "¡ojalá!": "¡alto!" es una innegable elipsis de "¡hagan alto!"; "¡ojalá!" una elipsis, menos fácil de reconocer, de la oración principal desiderativa de una subordinada en subjuntivo: "¡ojalá ame!" equivale a "¡deseo que ame!". Pero también la del primer ejemplo: "¿Verdad?" es elipsis de "¿es verdad?". En cuanto a "¡Cielos!" es una *invocación*, un "vocativo"; y un vocativo, si no es una interjección, por lo dicho, es la designación de la segunda persona a la que se dirige un imperativo, que veremos en su día va desde la orden formal hasta la súplica, por la que se continúa, sin solución, con la optación: "¡cielos, socorredme!". El análisis de estos ejemplos me parece generalizable hasta el punto de parecerme también razón suficiente para formular esta conclusión: *las simples palabras no tienen significación; no tienen más que designación*, y ésta sería una segunda diferencia, y bien esencial, entre las *oraciones* y las *simples palabras*.

Lo que da a la oración simple la primacía que presenta en la composición de la expresión verbal, entre los elementos, por un lado, y el discurso, por otro, es, pues, el concurrir en ella, y únicamente en ella, estas tres notas, por ende características de ella:

1ª) designar un *objeto* total integrado por los dos objetos parciales que son el sujeto de una actividad y esta actividad, como objeto total *de primer grado*: por complejo que cada uno de los dos objetos parciales sea, no tendrá como objeto parcial suyo, a su vez, el sujeto de una actividad y esta actividad;

2ª) como consecuencia, según comprobaremos al estudiar la designación, ser la única expresión propiamente *verdadera o falsa*, cuando es enunciativa o exclamativa: los elementos, las frases y los términos no lo son, y la verdad o falsedad de las oraciones compuestas y el discurso es una función peculiar de las relaciones entre las oraciones simples, con su verdad o falsedad, integrantes de ellos;

3ª) ser *significantes* por sí: los elementos, frases y términos no son significantes; las oraciones compuestas y el discurso lo son por obra de las oraciones simples, con su significación, integrantes de ellos.

Por lo demás, entre las especies de expresiones por la composición no hay diferencias por los sujetos, destinatarios ni la conciencia de éstos: todas las diferencias entre ellos se reducen a las expuestas de designación y significación.

La *totalidad* del objeto de la oración simple, que da a ésta su peculiar primacía en la composición de la expresión verbal, no implica que los objetos designados por las simples palabras no tengan *su* totalidad,

independiente de que entren, o no, a ser partes del objeto total de una oración simple. La totalidad o parcialidad de los objetos son eminentemente *relativas*, por razones que se harán patentes en el examen de la designación. Es también una razón de que las oraciones sean reducibles a las palabras, y de que no pueda prescindirse del nombre "palabra" u otro equivalente.

En cuanto al "discurso", este vocablo designa corrientemente un conjunto de cláusulas de un número copioso de éstas o de cierta extensión o duración. Pero esta designación es muy poco rigurosa. Si se quiere que designe rigurosamente, parece necesario hacerle designar únicamente toda secuencia ininterrumpida de oraciones, redúzcase a dos o extiéndase a cuantas sean. Pero aquí nos hallamos ante otro fenómeno parcial del total de la expresión verbal.

Ésta es emitida por un sujeto, que puede seguir emitiéndola hasta que deja de hacerlo, o por sí mismo, o porque el destinatario o una tercera persona —que no es la gramatical—, interruptor que pasa a su vez a ser el sujeto emitente de las nuevas expresiones.

Las expresiones emitidas sin interrupción por cada sujeto son "discurso", con tal de que sean por lo menos dos oraciones: sin oraciones, con una sola oración, no hay "raciocinio", no hay "discurso"; pero éste puede proseguir indefinidamente, en monólogo, soliloquial o no, a diferencia del coloquio o diálogo que se establece en la conversación cuando el destinatario se convierte en sujeto, convirtiendo al sujeto en destinatario, etc.

Una situación se constituye mientras no cambia un sujeto individual o colectivo, de destinatario, individual o colectivo, o mientras no cambia un sujeto, aunque cambie de destinatario, o mientras no cambie el destinatario, aunque cambie el sujeto; en suma, mientras *no* cambien *los dos* humanos esenciales a la expresión verbal. Si el sujeto cambia de destinatario, y éste de sujeto, es decir, si los interlocutores se van cada uno por su lado...

Y a la continuidad y discontinuidad discursiva y situacional de la expresión oral se adapta la escrita: desde la separación de oraciones por comas, pasando por los puntos y aparte y los guiones encabezantes de los apartes siguientes, como suelen escribirse los diálogos, hasta los cuerpos de expresiones escritas que son los textos de las obras de todo género, monológicas o dialogadas.

Tales son las formas de presentarse, darse o existir la expresión verbal.

La trascendencia antropológica de todo ello, única justificación de la atención a ello dedicada, la habrán atisbado ustedes por lo dicho acerca de los objetos totales y parciales.

Y ahora sí han quedado agotadas las especies diferenciables de expresiones verbales.

—Pero ¿cómo? ¿Y las orales y escritas, a que acaba de hacer referencia, y a las que la hizo desde que empezó a tratar la verbal? ¿No merecen ser tratadas "expresamente", y registradas formalmente como especies de expresiones con las enunciativas, etc., afirmativas y negativas, verdaderas y falsas, palabras y oraciones, etc.?

–Ser tratadas expresamente, lo merecen. Pero registradas formalmente como especies de expresiones *con* las demás mentadas, *no*, si el "con" quisiera decir que serían expresiones de la misma naturaleza, orden o plano, o diferenciadas con arreglo a principios o criterios de la misma índole o importancia. En efecto, la palabra escrita *no* es *esencial* al hombre como la oral. El hombre sin la palabra oral no hubiera podido convivir ***humanamente***. Quizá no hubiera podido ni pensar, cuestión que ilustrará lección posterior. Es decir, sin la expresión verbal oral no hubiera sido, no existiría, el hombre. Pero el hombre existió mucho tiempo sin escribir su palabra oral. Muchos hombres siguen existiendo sin escribirla —ni leerla. Es cierto que desde que inventó la escritura, y sobre todo, desde que mucho después inventó la imprenta, la expresión verbal escrita vino a tomar tal importancia en la convivencia humana, llegando a remplazar a la oral donde ésta parecía irremplazable, como en la oratoria académica —ejemplo, este curso— y hasta en la política, que se generalizó el considerar la expresión escrita como una especie de la verbal perfectamente pareja de la oral. Pero la situación está cambiando precisamente en nuestros días. La palabra escrita está en trance de desaparecer —y su desaparición volverá a poner de relieve su radical falta de paridad con la oral. La palabra escrita no fue nunca, ni sigue siendo aún ahora, más que un medio artificial, artístico, de reproducir o representar la oral, un signo gráfico de ésta, para fijarla y difundirla más allá de sus alcances exiguos en el espacio y en el tiempo. La palabra oral no llega por sí más allá de los cercanos límites en que es audible por el oído natural del hombre. Y a medida que va profiriéndose, va extinguiéndose, "se la lleva el viento". Esta doble limitación reducía las situaciones de la convivencia ***humana*** a los estrechos límites a que están reducidas las situaciones de convivencia constituidas por la expresión mímica puramente natural. Con la escritura se ensanchó el ámbito de las situaciones de la convivencia ***humana*** hasta donde el material escrito fuese transportable en el espacio y conservable en el tiempo: y así fue posible que las palabras escritas, digamos por Aristóteles, para sus lecciones o conversaciones del Liceo, o después de ellas, abrieran una situación que cerramos nosotros al leerlas: una situación que puede llamarse "histórica" para distinguirla

de la situación puramente "presente", aunque en más de un sentido, constituida por la palabra oral puramente natural. Pero si la expresión escrita no es más que *un* medio de fijación y difusión de la oral, y se inventa *otro* medio que logre las finalidades mejor aún, que sea más fácilmente transportable o más seguramente duradero, la escritura será remplazada por él. Es lo que está aconteciendo en nuestros días. No se vienen inventando sólo medios de reproducción, fijación, conservación, difusión *de la palabra escrita*, como la fotocopia y el microfilm, sino también de reproducción, fijación, conservación y difusión *directa de la oral*, como la grabación magnetofónica y la televisión, que la reproduce hasta con una reproducción visual del sujeto emitiéndola. Pues bien, estos medios, y otros que pueden inventarse aún, bien pueden acabar con la escritura. Hoy aún puede parecernos, por lo menos a los intelectuales, si no a todos los civilizados, inconcebible, y hasta simplemente inimaginable, un mundo sin bibliotecas, ni archivos, sin libros y sin manuscritos, sin escritores y sin lectores: pero hay razones para temer —¿o para celebrar?— que tal mundo sea el de un mañana no muy alejado, que esté ya ahí detrás de la puerta del futuro.

Quiérese decir que las especies de expresiones examinadas son *esencialmente* las *orales*, mientras que las *escritas* correspondientes a éstas son *accidentales*, históricas, pasajeras. Las expresiones examinadas integran un *sistema* armado según principios o criterios tomados a, o proporcionados por, los *ingredientes esenciales* de la expresión *verbal*, mientras que la diferenciación de las expresiones verbales en *orales* y *escritas* se debería a hechos, a contingencias históricas, *inesenciales* a la expresión *verbal*, y que por ende no son incorporables a los principios o criterios según los cuales se arma el sistema de la expresión verbal, ni por tanto pueden incorporarse a éste las expresiones escritas. Si el parlante oral es el hombre mismo, el escritor y el lector no son tipos humanos esenciales, mal que nos pese a lectores y escritores. Ni siquiera es rigurosamente esencial la fijación y difusión de la palabra más allá de los límites de la oral puramente natural. Y haciendo uso de la posibilidad brindada por la imaginación al método fenomenológico, que lo es recíprocamente por éste a la imaginación, puede imaginarse una edad dorada o utopía más, en que los hombres vuelvan a convivir sin artefactos, ni siquiera artificios tan poco artificiosos hoy como la simple escritura manuscrita, una vida sencilla, natural y más feliz. Pero lo que hay que imaginar es algo muy diferente: una convivencia humana "facilitada" por artefactos cada vez más técnicos y potentes, que puede ser ella misma mucho menos "fácil" todavía que la actual. Un final ejemplo, muy de la situación constituida por la expresión verbal que es esta clase: la enseñanza, en su forma más educativa, ha venido

siendo obra de la convivencia *íntima*, no del "profesor" y los "alumnos", sino del "maestro" y los "discípulos": ¿qué será de la enseñanza, de la educación, el día, que parece bien cercano, en que no haya más que profesores que den por televisión lecciones vistas y oídas por los estudiantes donde éstos quieran ver y oír las televisadas?...—Pero, si pronto se llegará a dialogar por televisión...—Ah, amigos mios, ¿y piensan ustedes que dialogar por televisión será lo que *era* conversar en la intimidad?

El sistema de la expresión verbal y sus razones de ser, los principios o criterios *esenciales* a la expresión verbal, consistentes en los ingredientes *esenciales* de la expresión verbal, son, en resumen, los siguientes. La expresión verbal es esencialmente *designación* de *objetos y significación* de *estados* o *movimientos de ánimo* relativos a los *objetos*. Este doble ingrediente esencial de la expresión verbal es el principio de la diferenciación de ésta en enunciativa, interrogativa, exclamativa, imperativa.

La *designación* por sí, como hará ver el aplazado examen de ella, es el principio de la diferenciación de la expresión verbal en la afirmativa y la negativa, la verdadera y la falsa, aunque la afirmación y la negación tengan las motivaciones emocionales y mocionales que tienen.

Y la designación en una correlación con los *objetos* designados, que atisbaron, si no vieron, ustedes, es el principio de la composición de la expresión verbal, o de la diferenciación de ésta en elementos, designantes, de palabras, en palabras simples, simples palabras, oraciones simples y compuestas, discurso.

En este sistema tiene la *designación* de *objetos* una peculiar primacía.

Con ella coopera la *significación* para dar la cardinal diferenciación de la expresión verbal en enunciativa, interrogativa, etc.;

y *ella por sí*, da la diferenciación de la expresión verbal en afirmativa y negativa, verdadera y falsa,

y *con los objetos* designados, la diferenciación de la expresión verbal por la composición de ésta.

Nada de ello debe sorprender, después de reconocer en la designación de objetos lo radicalmente nuevo, respecto de la expresión mímica, aportado por la verbal como diferencia específica, característica o exclusiva diferencial, del hombre.

Y con todo ello es una cosa la también peculiar *primacía* que tienen *los objetos* dentro de la situación toda constituida por la expresión verbal.

En las expresiones *enunciativas* está la *atención* del sujeto, y del destinatario dirigida en *primer* término al *objeto*, designado, y sólo en

términos *ulteriores* la de cada uno de los dos al psiquismo del otro en cuanto significado en su expresión mímica: al decir yo "ama", *él*, ustedes y yo "objetivamos" ante todo *el amar una tercera persona*.

Las expresiones interrogativas, exclamativas e imperativas *llaman la atención* del destinatario *hacia el estado o movimiento del ánimo* del sujeto, que por su parte ha *atendido a significarlo*: al decir "¿ama?", "¡ama!", con tono de alborozo o de abatimiento, "¡ama!", con tono imperativo, ustedes han "comprendido" que *dudo* del amar de la tercera persona, o este amar *me alboroza* o *abate*, o *quiero* que la persona ame; pero estos estados o movimientos del ánimo son *relativos al objeto*: dudo *del amar* de la persona; este amar es el *objeto causa* de mi alborozo o abatimiento; quiero *que la persona ame*. De suerte que aunque el estado o movimiento de ánimo pase al primer término de la atención de sujeto y destinatario, como no pasa la ecuánime certeza del objeto, o de su existencia, en la enunciación, antes bien se mantiene latente en el fondo de la conciencia del sujeto y de la comprensión de esta conciencia por el destinatario —aunque, repito, el estado o movimiento de ánimo pase al primer término de la atención del sujeto y del destinatario, no pasa solo y a expensas de la atención al objeto designado, sino que, en cuanto *relativo a éste*, pasa al primer término de la atención *con él, con el objeto*, que le da "sentido" y existencia.

Esta peculiar primacía de los objetos dentro de la "situación verbal", no se anula ni menoscaba ni siquiera en los casos de *reflexión* sobre las expresiones mismas, o sobre el fenómeno todo de la expresión verbal, reflexión que venimos practicando a lo largo de estas lecciones sin haber reparado en ella hasta este momento, como M. Jourdain hablaba en prosa sin saberlo, pero en la que repararemos como merece más adelante.

Y esta peculiar primacía de los objetos tiene lugar, coherentemente, también en la historia de la Humanidad y el desarrollo psíquico del individuo humano, como veremos.

Pues bien, si la expresión verbal es exclusiva del hombre, lo esencial a la expresión verbal será esencial al hombre, es decir, los ingredientes esenciales de la expresión verbal serán sendos ingredientes de la esencia misma del hombre, y suministran parte esencial de la armazón de la Antropología Filosófica.

Si el lenguaje es tan esencial al hombre como lo es, la Filosofía del Lenguaje será tan esencial a la Antropología Filosófica como para justificar la pertinencia y prolijidad de estas lecciones, que en momentos han podido antojárseles impertinentemente prolijas.

Y en efecto, nuestra expresión verbal nos basta a los seres humanos para reconocernos *sujetos* de *objetos* totales y parciales, y sujetos

emocionales y *mocionales* de ellos, capaces de estar *ciertos* o *dudosos* de ellos, de *quererlos* o *no* quererlos y de *afirmarlos* o *negarlos* con *verdad* o *falsedad y error*.

La relación entre los sujetos y los objetos da la armazón más interior de la Antropología Filosófica, como adelanté ya en la primera lección. El hombre empezó históricamente y empieza psicológica o biográficamente por concebirse como un objeto *entre* los objetos, pero ha llegado históricamente y psicológicamente a concebir un sujeto *de* los objetos, en el complejo sentido que da a este "de" el idealismo trascendental.

Y la negación y el imperativo entrañan los conceptos metafísicos y morales que son las "categorías" integrantes de la diferencia específica del hombre, de la razón humana, "teórica" o "pura" —calificativo este último, menos propio que el primero— y "práctica" o "moral" —calificativo, este último, más propio que el anterior.

Y así vuelven ustedes a tener la lista de los mayores temas del resto del curso, confío que en forma algo más clara que aquella en que pudieron tenerlos en la primera lección:

Los objetos y los sujetos,
el pensamiento,
la negación,
la interrogación y la exclamación,
el imperativo,
los sujetos y los objetos.

LECCIÓN VII

LAS DOS CLASIFICACIONES DE LOS OBJETOS

El hombre, en cuanto esencialmente *sujeto* de expresión verbal, y en cuanto ésta esencialmente designación *de objetos*, es esencialmente sujeto *de objetos*, pero no empieza por concebirse a sí mismo como tal, ni en la evolución histórica de la Humanidad ni en el desarrollo psíquico del individuo humano, sino que en ambos comienza por concebirse como un objeto entre todos los demás, muy de conformidad con la primacía de los objetos en la situación verbal. Razón suficiente para proceder de la fenomenología de esta situación iniciada en las lecciones sobre la expresión verbal, a la *fenomenología de los objetos*, es decir, a la de las *clases más amplias* en que podamos clasificar *todos* los objetos del hombre, o los *géneros sumos* bajo los cuales podamos subsumirlos *todos*, inclusive a nosotros mismos, los seres humanos, que viene a ser llevar a cabo la obra iniciada a pesar de sus antecedentes, por Aristóteles con sus "categorías" o *géneros sumos* de *todos los entes o existentes*, con los que ya veremos la relación que tienen nuestros "objetos".

La primera operación metódica de las disciplinas científicas con sus objetos, que se les presentan en una imprecisa indistinción de los de las demás, sobre todo de las más cercanas, y confusión de los propios, es la *doble* operación de distinguirlos de los ajenos y ordenarlos entre sí; "doble", porque tales distinción y ordenación se *condicionan mutuamente*: no es posible distinguir unos objetos de los demás, sin saber bien cuáles sean los primeros, ni saber esto sin distinguirlos de los demás. Y en efecto, este doble problema tiene una solución conjunta: una clasificación de objetos dentro de la cual tengan su lugar la clase de los objetos de la disciplina y dentro de ésta sus subclases, o las clases de los objetos de la disciplina. La fenomenología de los objetos se encuentra ante el problema de clasificar *todos* los objetos; por lo que la resolución de él no puede consistir sino en *una* clasificación de ellos: la de ellos *entre sí*, no la de ellos a diferencia de *otros*, puesto que *no hay otros*, siendo ellos *todos*.

Mas para hacer una *clasificación* se necesita un *principio* o *criterio* de clasificación, *radicado en la esencia* de aquello que se trate de clasificar: no ya sin *ningún* principio o criterio, pero *sin uno que radique en tal esencia*, la clasificación no ofrecerá garantía alguna de perfección, suponiendo que la alcanzara meramente por *accidente*. La clasificación de todos los *entes* o *existentes* en las diez categorías aristotélicas, tiene por principio o criterio *efectivo* la *esencia de los existentes*, es decir, la *existencia, en sí* o *en otro*, y las especies de esta última, aunque quizá por no haberlo reconocido así debidamente el propio Aristóteles adolezca su clasificación de las categorías de las deficiencias que tradicionalmente vienen reprochándosele.

Pero adviértase bien que la radicación del principio o criterio en la esencia de aquello que se trate de clasificar, no excluye, precisamente, que sea complejo de varias dimensiones o *subprincipios*, o *subcriterios*, cuando sea compleja de ellas la esencia misma y por ende las requiera de la clasificación. Es, justo, lo que va a pasar con la clasificación de los objetos *de la designación*.

Pues, ante todo, en cuanto *objetos* de designación *por las expresiones verbales*, parece que en éstas, *en las expresiones verbales* mismas, o en ellas *en cuanto designantes* de objetos, ha de radicar, y de buscarse, el primer principio o criterio de la clasificación de los objetos, que son, insisto, los objetos *designados* por las expresiones verbales, o los objetos *en cuanto designados* por ellas.

Y en efecto, las llamadas "partes de la oración" son una clasificación de las palabras, correlativa de una clasificación de los objetos. Las palabras de que se trata, son tanto las oracionales, cuanto las no oracionales o simples palabras: pues aunque se dice tradicionalmente "*partes* de *la oración*", el hecho es que entre ellas se cuentan las formas personales de los verbos, que son las *oraciones* de una sola palabra. Pero tampoco es mucho más exacta, precisamente, la denominación "partes del discurso", pues de lo que se designa corrientemente con "discurso", son "partes" los elementos designantes que no son palabras y los conjuntos de oraciones. La única denominación exacta sería la de "clases de palabras".

Pero si las otras denominaciones son inexactas, lo denominado o designado con ellas es perfectamente preciso: lo dicho: una clasificación de las palabras correlativa de una clasificación de los objetos. Prescindo ahora de la cuestión de si uno de los dos términos correlativos fue determinante del otro: si los objetos se clasifican *por* las palabras o las palabras *por* los objetos. La cuestión, sin embargo, quedará resuelta con el avance de estas lecciones.

No voy a exponer en este curso el tema cabalmente: encontrándose expuesto en mi libro *De la filosofía*, a él remito a quien quiera sobre él más de lo que voy a exponer ahora, y se reducirá a ciertos resultados, los indispensables al sentido de la marcha de este curso hacia su meta.

Las *ocho* partes de la oración que quedan —eliminada la *interjección*, que abarca grupos de sonidos *no designantes*, sino *meramente significantes*— en la enumeración tradicional "sustantivo, adjetivo, artículo, pronombre, verbo, adverbio, preposición y conjunción", "designan" exclusivamente *individuos sustanciales y modales*, o *sustancias y modos individuales*, en las correlaciones de que voy a poner ejemplos para sistematizarlas y no más.

El nombre propio "Sol" en "el Sol" designa *la "sustancia"*, única en el Universo, que es la estrella centro del sistema solar de que es uno de los planetas la Tierra en la que nos encontramos nosotros mismos en este momento.

El nombre común "sol" en "un sol" designa *una de las sustancias* innumerables de la misma especie que el Sol, es decir, que son estrellas centro de planetas.

El calificativo "brillante", en "el Sol es menos brillante que otros soles", designa *una "cualidad"* de la sustancia el Sol.

El adjetivo determinativo, demostrativo, "este", en "*este* sol que es centro del sistema de que es uno de los planetas la Tierra", designa *una "relación"* espacial, de cercanía relativa, de un sol con la situación determinada por el sujeto de la expresión, *yo*, que lo *individualiza* identificándolo con el Sol.

El artículo "el" en "el Sol" viene a hacer lo mismo, como quiera que los artículos "determinados" son objetivos "determinativos" atenuados.

El artículo "un" en "un sol" designa también *una relación*, pero muy distinta: la de un individuo indeterminado de una especie, la especie 'sol', con esta especie.

El pronombre "*él*" en "*él* es el centro del sistema de que es uno de los planetas la Tierra", designa *la* misma *sustancia* que el nombre propio "el Sol".

El numeral "uno" en "un sistema solar no tiene más que *un* sol", designa un número, o, más general, *una "cantidad"*, de la sustancia designada por "sol".

La tercera persona del singular del presente de *indicativo* del verbo "iluminar", en "el Sol es menos brillante que otros soles, a pesar de lo cual *ilumina* brillantemente la Tierra", designa *la "actividad"* de iluminar ejercida al presente por la sustancia el Sol.

La misma persona del verbo "ser" en el mismo ejemplo, designa *la relación* entre la sustancia el Sol y su cualidad de brillante, *concebida*, la relación, *como una actividad*, la de *ser* algo tal o cual.

El infinitivo "iluminar", los participios "iluminante" e "iluminado", el gerundio "iluminando", designan *la* misma *actividad* de iluminar, pero de las siguientes maneras:

"sustantivada"; "el iluminar",

como "modo" *ejercido*: "iluminante", "iluminando",

como modo *padecido*: "iluminado".

El adverbio "de modo" "brillantemente" en "a pesar de lo cual ilumina *brillantemente* la Tierra", designa *una cualidad*, pero *de la actividad* de iluminar de la sustancia el Sol.

El adverbio de cantidad "menos" en "el Sol es *menos* brillante que otros soles", designa *una cantidad* de la cualidad de brillante de la sustancia el Sol. El ser "brillante" participio de "brillar" confirma lo dicho de "iluminante".

La preposición "de", en los tres casos en que ocurrió en "es el centro *del* sistema *de* que es uno *de* los planetas la Tierra", designa la *relación* de pertenencia *del* centro al sistema, *de* los planetas a éste, *de* la Tierra a estos planetas, respectivamente.

La conjunción "que" en "menos brillante que otros soles", es decir, en la frase "menos que", designa *la relación* entre dos términos, el brillo del Sol y el de otros soles, cuya especificación como relación *de inferioridad* designa el adverbio de cantidad "menos".

En cambio, el pronombre "relativo" "que", en "este Sol *que* es centro", etc., designa *la sustancia* el Sol, pero *por* la *relación* de ser el "sujeto" del "ser centro".

Total: que designan

SUSTANCIAS: los nombres, propios y comunes,
y los pronombres;

MODOS *cualitativos* o *cualidades*: los calificativos,
los adverbios de modo;

activos o *actividades*: los verbos;

relativos o *relaciones*: los adjetivos determinativos,
el artículo determinado,
las preposiciones,
las conjunciones;

cuantitativos o *cantidades*: los numerales
los adverbios de cantidad
—y otros

Tantas y tales son *todas* las clases de objetos designados por las palabras de las clases llamadas —"designadas"— "partes de la oración".

Lo que en tal clasificación no procede de lo esencial a la designación, que veremos, procede de lo accidental de la historia del lenguaje, del idioma español.

En los ejemplos se insinuaron fenómenos especiales, de los que dará cuenta aún el curso o se encuentra noticia en —como de otros que ni se insinuaron, pero son importantes en el asunto— *De la filosofía*:

sustantivación y otros afines,

modalización, no sólo de sustancias, sino de modos. *

Entre las sustancias y los modos, y entre las clases de modos, hay relaciones de las que tengo que limitarme aquí a indicar lo siguiente.

Los modos "modalizan" las sustancias, que, correlativamente, los "sustentan" o "sustancian".°

Las *actividades* se presentan como *cualidades dinámicas*, en contraste con lo *estático* con que se presentan las *cualidades*.

Las *cantidades* son una especie de las *relaciones* con diferencias suficientes para hacer de ellas clase aparte.

Las *actividades*, por lo menos las "transitivas" o "trascendentes", son por su esencia misma *relacionantes*, y las *relaciones* se conciben frecuentemente como *actividades*.

Se ha solido emparejar la cualidad y la cantidad como si a ellas fueran reducibles todos los modos, si no también las sustancias.

Más fundado podría ser concebir las cualidades como límites estáticos de las actividades, y todas las relaciones también como actividades, y reducir todos los objetos a sustancias y actividades de ellas, como viene a hacer la primacía dada a la oración simple por la totalidad de sus objetos, integrada de los objetos parciales una persona gramatical, que es una sustancia, y una actividad de esta persona.

Pero lo más fundado podría ser reducir todos los objetos a sustancias y relaciones entre ellos, concibiendo las cualidades como límites estáticos de las actividades y éstas, todas, como relacionantes.

Sólo que aquí no tenemos todavía todo lo necesario para poder decidir entre tales posibilidades.

De todas suertes, es decir, ninguna de ellas, ni tampoco la clasificación en sustancias y las cuatro clases de modos, aunque a sustancias y tantos y tales modos pudiesen reducirse *todos* los objetos, no es la clasificación total, íntegra, cabal, de ellos: las sustancias, cualidades, actividades, relaciones y cantidades son, a su vez, de diferentes clases, de las que el principio o criterio de clasificación ya no es suministrado por

* - Lección XIII y XIX (Primer semestre "De la Filosofía")
° - Lección XIII

la expresión verbal, sino otro, muy diferente él mismo, y que cruzándose, él y las clases que da él, con el anterior y las dadas por él, entre los dos dan la clasificación cabal, íntegra o total.

Y este hecho, de que la expresión verbal no dé tal clasificación de los objetos, es sumamente revelador: de que si la *expresión verbal es esencial al hombre, no es suficiente para dar a éste todos sus objetos*; o en otras palabras: *la esencia del hombre no da al hombre todos sus objetos*, el hombre *no se da* todos sus objetos: de lo que el alcance, muy hondo, se revelará más adelante.

Vengamos, pues, a estos objetos que la expresión verbal no le da al hombre, que éste no se da, y al principio o criterio que se los da.

Tales objetos, que *no* da la expresión verbal, serían, pues, dados *independientemente* de la expresión verbal, independencia no reconocible nunca como *antes* de darse o existir la expresión verbal misma, en el "infante", es decir, el niño que aún no habla, y en el equivalente "filogenético" de la "ontogénesis" psíquica del hombre, el primitivo. Y en efecto, debemos proceder aquí empezando onto- y filo-genéticamente.

Que será empezar por los objetos del "hombre ingenuo", como les gusta a los filósofos alemanes llamar al hombre anterior a la Filosofía histórica, cultural, psíquicamente. El orden cronológico en que este hombre ha reconocido y reconoce objetos —aunque no, naturalmente, con los conceptos que voy a emplear—, parece ser el siguiente:

sus familiares, próximos o prójimos, y sus congéneres humanos y animales que reconoce como tales, y hasta como los individuos, que son, desde muy pronto;

seres metafísicos de naturaleza animada, psíquica, espiritual, personal —animismo, dioses, demonios y ángeles, almas trasmigradas o separadas de los cuerpos e inmortales, santos en el cielo y condenados en el infierno, Dios;

pero con tales objetos llega a animar lo inanimado, natural o artificial —fetiches—, para el adulto civilizado o culto, hasta el punto de ser obra de un proceso especial del desarrollo psíquico la distinción ulterior de lo realmente animado y lo meramente inanimado;

a esta tercera etapa del desarrollo histórico y psíquico, es decir, posterior a la del reconocimiento de seres metafísicos, quizá pertenece incluso el reconocimiento de sí mismo como un "yo" con su cuerpo y su "alma" o fenómenos de conciencia o psíquicos "propios".

En lo anterior he empleado el vocablo "reconocer" con una intención de neutralidad previa a las distinciones que debo ahora introducir:

el reconocer a los congéneres es obra de la peculiar "percepción del prójimo" o "de la psique ajena", que comprende lo significado por la expresión mímica, y que se tiene desde muy pronto, desde que el niño

de pocos días empieza a reaccionar "comprensivamente" a la expresión de los familiares, es decir, las personas que le son familiares por cuidarle, sean de la familia por parentesco o domesticidad, o no; desde luego, muchos meses antes de empezar a hablar;

el reconocer seres metafísicos como los enumerados, es decir, últimamente, el "creer" en ellos, es obra de una como extensión de la percepción de la psique ajena, por proyección sobre lo inanimado equiparable a la animación mímica de la naturaleza inanimada, si no absolutamente identificable con ella; proyección favorecida, si no promovida, por las llamadas "imágenes intuitivas" o "eidéticas", medianeras entre los perceptos y las imágenes corrientes, sobre las que volveré pronto; y es obra de la educación o formación en un medio cultural, que requiere ya la comunicación por medio del lenguaje;

el reconocer lo inanimado, natural o artificial, como tal, es obra de un proceso que podría llamarse de "experiencia educativo-cultural", para cifrar concisamente los distintos factores de él;

y el reconocimiento de sí mismo como un "yo", obra de un proceso análogo, en el que se pasa de reconocer a los prójimos como he dicho, y a sí mismo como uno de los *congéneres*, a reconocerse a sí mismo como *uno* de ellos, distinto de todos los demás, *único*; de suerte que, en vez de conocer a los demás por uno mismo, como quería la teoría de la comprensión de lo significado por la expresión mímica mediante un raciocinio de analogía, más bien se empieza a conocerse a sí mismo por los demás.

Pero he aquí que en un cierto momento de la historia de la Humanidad vino la Filosofía, y que en un cierto momento de su vida los individuos miembros de ciertas sociedades humanas, las civilizadas o cultas, que han venido creciendo hacia el englobamiento de la Humanidad, se encuentran con la Filosofía, ya por obra de los planes de estudios a que les somete la sociedad, ya por obra de una contingencia ajena a todo plan y hasta extraña a toda previsión, como el azar de una lectura, conversación o audición. El advenimiento histórico de la Filosofía puede caracterizarse muy justamente como consistiendo radicalmente en el reconocimiento de objetos desconocidos totalmente por el hombre ingenuo. Y el desarrollo histórico de la Filosofía no habría hecho más que amontonar complicaciones sobre tal estrato radical, de forma que el encuentro con ella aún hoy sería, en el último fondo, un rehacer conocimiento con tales objetos. ¿Cuáles son, pues, "los objetos del filósofo", como puede decirse, para hacer juego con "los objetos del hombre ingenuo"? Son aquellos de los que la Filosofía ha venido a hacer una "teoría" fenomenológica, que puede irse articulando con

sujeción perfecta al método fenomenológico, pero de la que me es forzoso limitarme a darles idea, dándosela de cuatro puntos:

los nuevos objetos del filósofo;

la sistematización filosófica de los objetos del hombre ingenuo y los del filósofo conjuntamente, en una clasificación que incluye, naturalmente,

la caracterización diferencial de las clases;

y la articulación de esta clasificación con la anterior, la dada por las partes de la oración, en un sistema único y cabal.

La Filosofía se inició históricamente como Filosofía de la Naturaleza o como Física, filosófica, pero de la que salió la científica, que ha llevado en el fondo hasta hoy a la filosófica: la inicial Filosofía física consistió esencial y fundamentalmente en reconocer objetos *metafísicos* ya no *meramente* animados, psíquicos, espirituales, sino, y si en un principio *materiales animados* —hilozoísmo—, pronto y decisiva, definitivamente, *materiales* puros o "físicos" puros: los átomos. Y éstos han persistido en la Física científica hasta el día de hoy, por muy transformados que los átomos de Leucipo y Demócrito resulten en los de la Física de hoy. De objetos tales no sabía ni sabe absolutamente nada el hombre ingenuo; ni siquiera el filósofo de la naturaleza ni el físico en cuanto siguen siendo hombres ingenuos, porque no hay hombre que viva continuamente, sin interrupción ni intersticio algunos, como filósofo de la naturaleza ni como físico: el filósofo de la naturaleza y el físico no dejan de ver al Sol salir y ponerse como lo ven los hombres más ingenuos, a pesar de todo lo que saben que no sale ni se pone, sino que se trata de una ilusión de óptica causada por la rotación de la Tierra sobre su eje; y el filósofo de la naturaleza y el físico no comen el pan ni beben el agua, o el vino, como los conjuntos de moléculas y de átomos a que según ellos se reducen en realidad, sino que manducan el uno e ingurgitan los otros como los hombres más ingenuos en ignorarlo todo de las moléculas y los átomos, hasta estos nombres.

Si el honor histórico del reconocimiento, por "discursiva concepción de la experiencia", de tales objetos metafísicos, se debe a los presocráticos, de Tales a Demócrito, el honor histórico del reconocimiento, por "discursiva concepción del lenguaje, conocimiento especialmente científico, y moralidad humanos", de la última, cronológicamente, de todas las clases de objetos reconocidos por el hombre hasta hoy mismo, se debe a Platón: los objetos "ideales", de los que *como tales* tampoco sabe absolutamente nada el hombre ingenuo, aunque éste los "conozca" tomándolos por objetos de otra clase, psíquicos.

El sistema filosófico, fenomenológico y teórico, de *todos* los objetos reconocidos por el hombre hasta hoy, es, pues, el siguiente:

fenómenos —físicos, psíquicos, ideales—

y objetos metafísicos —físicos y psíquicos o cuasi-psíquicos, solamente.

Ante todo, ejemplos de cada clase:

fenómenos físicos: nuestros cuerpos en lo que tienen de material, estos muebles, o si prefieren inanimados puros y naturales a artificiales, las puras rocas que quedan del Pedregal, o si los prefieren más asegurados contra toda animación y afectación por el arte humano, el Sol o la Luna, aunque ésta por muy poco tiempo más...;

fenómenos psíquicos: los estados y movimientos de ánimo sobre los que tanto volvimos y revolvimos en las lecciones sobre las expresiones mímica y verbal; fenómenos ideales: los números, las figuras geométricas, ejemplos históricamente por excelencia; pero los números y las figuras auténticamente tales, aquellos que son objeto de las definiciones, postulados, axiomas, teoremas de la Aritmética y la Geometría; que no son los escritos o dibujados en un pizarrón o una hoja de papel, ni siquiera los imaginados, los cuales, por un lado, no se ajustan exactamente nunca a las definiciones matemáticas de ellos, por ejemplo, jamás los puntos de una circunferencia vista o imaginada son matemáticamente equidistantes del centro, o, al contrario, tienen propiedades que no tienen los auténticos, por ejemplo, color o tamaño absoluto; sino que son los puramente "concebidos" por el "pensamiento";

objetos metafísicos físicos: los ya mentados átomos;

objetos metafísicos psíquicos o cuasi-psíquicos: las también ya mentadas almas, entendiendo por ellas lo que entienden concordemente el hombre ingenuo y el filósofo, las almas sustanciales, espirituales, inmortales, no el conjunto —la corriente— de los fenómenos psíquicos o de conciencia de cada uno de nosotros; y ejemplo sumo: Dios, el Dios del cristianismo, de la Teología cristiana, racional o filosófica, y dogmática, el Dios de Santo Tomás de Aquino.

Y ahora, el inventario completo y la caracterización diferencial de las clases.

Fenómenos y objetos metafísicos

Nuestros cuerpos, estos muebles, las rocas del Pedregal, el Sol, nos están "presentes" como no nos lo están los átomos a que se reducen en realidad según la física:

nuestros cuerpos, estos muebles, las rocas, el Sol, nos están "presentes" ***en sí mismos***, precisamente como "fenómenos", más especialmente como "perceptos" "físicos" o "externos", o de la "percepción externa";

los átomos *no* son *perceptibles*; no nos están "presentes" en *sí mismos*; nos están solamente "representados" por imágenes y conceptos, por "modelos", de ellos, que, éstos sí, las imágenes y conceptos, nos están "presentes" *en sí mismos*.

Pero ustedes han aprendido, leído, siquiera oído, que los átomos son *perceptibles*. Debo, pues, dirimir la cuestión de si lo son o no lo son —pero después. Ahora debo seguir con la caracterización emprendida, por razones didácticas, puramente.

Nuestros estados y movimientos de ánimo también nos están "presentes" como tampoco nos lo están ni siquiera "nuestras" almas, ni mucho menos Dios:

los estados y movimientos de ánimo *de cada uno* de nosotros *le* están "presentes" *en sí mismos*, precisamente como "fenómenos", más especialmente, esta vez, como "fenómenos de conciencia" o "psíquicos", como "perceptos" "psíquicos" o "internos", o de la "percepción interna" o "conciencia"; incluso a cada uno de nosotros le están "presentes" *en sí mismos* los estados y movimientos de ánimo de cada uno *de los demás* en la "percepción de la psique ajena" que tiene de ellos;

las almas *no* son *perceptibles*, ni siquiera a cada uno la suya; no nos están "presentes" *en sí mismas*; nos están solamente "representadas" por imágenes, forzosamente inadecuadas, y conceptos, que pueden ser adecuados, de ellas, que, éstos sí, las imágenes y conceptos, nos están "presentes" *en sí mismos*; y Dios tampoco está "presente" *en sí mismo* a nadie, en esta vida y en la vida normal, no en la extraordinaria de la experiencia mística, que en todo caso es una cuestión aparte; Dios también no está, en esta vida y normalmente, tan sólo "representado" por imágenes, forzosamente inadecuadas, y por conceptos, que pudieran no ser más que inadecuados, pero que, éstos sí, imágenes y conceptos, nos están "presentes" *en sí mismos*.

Finalmente, los números y las figuras auténticos de la Aritmética y la Geometría, nos están también "presentes" *en sí mismos*, aun cuando no lo estén como perceptos físicos ni como perceptos psíquicos o fenómenos de conciencia, o ni en la percepción externa ni en la interna, sino en una forma *sui generis*; ni, por ende, nos están tan sólo "representados" por imágenes ni conceptos, aunque su presencia se acompañe de imágenes más o menos adecuadas "de ellos", o, incluso, sea obra de conceptos de ellos, que han de ser forzosamente adecuados para presentárnoslos. Por eso los objetos ideales son fenómenos, como los físicos y los psíquicos, *in genere*, aunque no lo sean *específicamente* como éstos, sino en forma, repito, *sui generis*.

Los objetos metafísicos, físicos y psíquicos, están como agazapados detrás de los fenómenos, físicos y psíquicos, respectivamente: los áto-

mos, detrás de los fenómenos físicos; las almas detrás de los psíquicos; Dios, detrás de todo el mundo de los fenómenos físicos y psíquicos; por ende, los "representan" para nosotros imágenes y conceptos.

Los fenómenos mismos, físicos, psíquicos o ideales, no están como agazapados detrás, a su vez, de otros objetos, detrás de nada: están "presentes" —añadir "en sí mismos", es en rigor pleonasmo; por ende, no los "representan" para nosotros imágenes ni conceptos; no necesitamos que nos los "represente" nada, o no necesitamos que nada nos los "represente".

Por todo lo anterior, pienso poder proponerles como bien fundadas —en los fenómenos— las siguientes definiciones:

"fenómeno" designa todo objeto "presente" en sí mismo, o simplemente "presente", cualquiera que sea la forma de su "presencia";

"objeto metafísico" designa todo objeto *no* "presente" en sí mismo, o simplemente *no* "presente", sino tan sólo "representado" por un objeto "presente", una imagen, un concepto.

Parece, por tanto, confusión infundada, no fundada en los fenómenos, o contraria a la distinción con que se "presentan" éstos mismos, conceptuar de "metafísicos", no sólo a los objetos metafísicos *stricto sensu*, sino también a los objetos ideales, por la mera razón de no ser su presencia de la misma especie que la de los fenómenos físicos y psíquicos, sin caer en la cuenta de que hay menos diferencia entre la "presencia" de los fenómenos físicos y psíquicos y la de los objetos ideales, que entre la "presencia" de todos ellos y la *no* "presencia", sino mera "representación" —por objetos "presentes" o fenómenos—, de los objetos metafísicos.

LECCIÓN VIII

FENÓMENOS Y OBJETOS METAFÍSICOS

Fenómenos físicos y psíquicos

1°) Los fenómenos físicos son "espaciales", lo que quiere decir dos cosas, es natural que íntimamente correlacionadas, más exacto, como inter-penetradas:

son "extensos", o "tienen extensión" "limitada", "finita";

están "localizados", o son "localizables", o "tienen lugar", "limitado", "finito", en el "espacio".

Los fenómenos psíquicos *no* son "espaciales", o

no son extensos, *no* tienen extensión,

y no están localizados, *no* son localizables, *no* tienen ni *pueden* tener lugar en el espacio, como los físicos.

—Pero ¿qué no están los de cada uno de nosotros "en" cada uno de nosotros, lo que no puede querer decir sino "dentro del cuerpo" de cada uno?

—No. Nuestros estados y movimientos de ánimo, para atenernos a los ejemplos puestos, nuestra certeza o duda, nuestra alegría o tristeza, nuestras voliciones, no están "dentro" de nuestros cuerpos como nuestros cuerpos están "dentro" del espacio, esto es, "entre" los otros cuerpos, los otros fenómenos físicos. Nuestros cuerpos están "entre" los otros cuerpos o fenómenos físicos, porque *pueden* estarlo, porque nuestros cuerpos y los demás son, *todos*, extensos. Pero nuestros estados y movimientos de ánimo *no* son "extensos", por ende *no pueden* estar "entre" lo extenso, en la forma, más especial, de estar "dentro" de algo extenso, o de lo extenso en general. Nuestros estados y movimientos de ánimo están con nuestros cuerpos, como con los demás, con los fenómenos físicos en general, en relaciones *sui generis* que se irán puntualizando en el curso de estas lecciones sobre los objetos.

—Pero, entonces, ¿qué queremos decir cuando decimos un "sentimiento *superficial*" o "*profundo*", una "alegría *desbordante*", una "tristeza *reconcentrada*"?

—Se trata de expresiones de designación *no* "*propia*", sino "*figurada*", de *modos* del sentimiento, la alegría, la tristeza, que o *no* son modos *de relación* del sentimiento *con el cuerpo*, sino *con los demás fenómenos psíquicos*, o si son modos de relación del sentimiento con el cuerpo, lo son de una relación *diferente* de la de estar "en" él o "dentro" de él, de una de las aludidas relaciones *sui generis*: el sentimiento superficial o profundo, o *no* está en la superficie o en el fondo *del cuerpo*, sino en la superficie o en el fondo *del alma*, en el sentido del conjunto, de la corriente, de los fenómenos de la conciencia, o si está en la superficie o en el fondo *del cuerpo*, es en el sentido de *ejercer una acción causal* sobre la sola superficie o el fondo todo del cuerpo —pues pronto he de registrar la causalidad de los fenómenos físicos y psíquicos entre sus características; la alegría desbordante es una alegría que se desborda "por el cuerpo" y "fuera de él", en el sentido de "animar" todo el cuerpo y de expresarse mímicamente con "expresividad" intensa y clara; la tristeza "reconcentrada" tampoco lo está en el "centro" del cuerpo, sino en el del alma en el sentido anterior, en el "centro" de la "intimidad" psíquica.

2°) Pero los fenómenos físicos y los fenómenos psíquicos son igualmente "temporales", lo que quiere decir también dos cosas en íntima com- o inter-penetración:

"tienen principio y fin" en el "tiempo", "tienen lugar", están "localizados" o son "localizables" —figuradamente— en el tiempo, *y por una sola vez*,

o "duran", más o menos, por poco que sea, o "tienen duración", más o menos, por poca que sea, o, por grande que sea, "limitada", "finita".

—Pero el mundo físico es un conjunto de fenómenos físicos sin principio ni fin en el tiempo ni limitación en el espacio.

—Pues, no: el mundo físico sin limitación en el espacio, ni principio ni fin en el tiempo, *no* es un conjunto de *fenómenos* físicos; es un objeto *metafísico*...

—No nos lo había mentado hasta ahora.

—Es que antes me limité a poner *ejemplos*. Dije también antes: "Y ahora, el inventario completo y la caracterización diferencial de las clases." Estoy procediendo a esta caracterización —y al inventario.

3°) Los fenómenos físicos tienen color, sonido, cualidades táctiles..., en general: "cualidades *sensibles*" o que se "perciben" por medio de los sentidos. Ellos mismos son "perceptos" de la percepción "externa", o "perceptos", simplemente, como diré en adelante. Ésta es su vía o forma de "objetivación".

Los fenómenos psíquicos *no* tienen cualidades sensibles, pero no por ello dejan de tener una peculiar "consistencia", sin la cual no se-

rían nada, no existirían; pero es una consistencia "imperceptible" por medio de los sentidos, "perceptible" sólo por medio de la percepción "interna", o de la "conciencia" en el sentido más propio de esta expresión. Son, pues, "perceptos" de la percepción interna, o "fenómenos de conciencia" o "psíquicos", como prefiero decir y diré en adelante. Ésta es su vía o forma de objetivación. La alegría no es color de rosa, ni la tristeza negra, ni ellas ni una volición suenan a nada, ni son duras o blandas, propiamente. Ni pueden serlo, no siendo extensas, pues las cualidades sensibles, por lo menos las de la vista y el tacto "requieren" la extensión. Sin embargo, alegría, tristeza, volición, consisten cada una en algo perfectamente *diferente* de aquello en que consisten las demás, y las demás emociones y mociones, *para la conciencia* que tenemos de ellas.

4°) Esta conciencia la tiene *cada uno* de nosotros de *sus propios* fenómenos psíquicos, y por eso se dice que los fenómenos psíquicos son "subjetivos". Esta expresión designa, pues, en este contexto, la peculiar conciencia que cada uno tiene de sus fenómenos psíquicos, únicamente *cada uno* de los *suyos*. De los fenómenos psíquicos de cada uno *de los demás* tenemos cada uno "percepción del prójimo" o "de la psique ajena", y en cuanto tenemos esta percepción de los fenómenos psíquicos ajenos, son éstos tan "intersubjetivos" como los fenómenos físicos, como los perceptos: el Sol, las rocas del Pedregal, estos muebles, nuestros cuerpos —para recordar los ejemplos puestos— son percibidos por cada uno de nosotros, no por uno solo de nosotros, como *uno solo* de nosotros tiene conciencia de *sus* fenómenos psíquicos, aunque *cada uno* la tenga de los *suyos*. Con una sola excepción: el cuerpo de cada uno percibido "por dentro" por cada uno...

5°) Los fenómenos físicos se conciben en relaciones de "causalidad" (eficiente) *entre sí*: el Sol calienta estos muebles. Los fenómenos psíquicos se conciben también en relaciones de la misma causalidad *entre sí*: el aburrimiento de oírme les hace desear el fin de la clase. Y los fenómenos físicos y psíquicos se conciben en relaciones de causalidad *recíprocas*: el calor del Sol nos mueve hacia la sombra, el deseo del fin de la clase les hace moverse impacientes en los asientos. Hay, pues, una causalidad eficiente puramente "física", una puramente "psíquica", y una "psicofísica", o "fisiopsíquica" como pueden llamarse. Pero los fenómenos psíquicos presentan, además, relaciones de "finalidad" o "teleológicas" (de causalidad final).

Fenómenos físicos y psíquicos, por un lado, *e ideales*, por otro.

1°) Los números y las figuras —para seguir refiriéndome a los ejemplos puestos— *no* tienen *extensión*.

—Los números, bueno, pero las figuras...

—Hay que precisar, claro. Los fenómenos físicos tienen una extensión "determinada", por *relación* a *otros* fenómenos físicos tomados como "unidades de medida": esta hoja en que estoy leyendo tiene 28×22 cm. Pero "el rectángulo" geométrico no tiene ninguna extensión semejante. El rectángulo geométrico no tiene más que extensiones *relativas entre sus "partes"*, como las que dan su área, igual al "producto" de la "base" por la "altura", sean las que sean las "longitudes" de las bases y las alturas *de los fenómenos físicos rectangulares* por relación a los tomados como unidades de medida.

2°) Los números y las figuras *no* están localizados, ni son localizables, en *ningún* lugar "determinado" del espacio. Fenómenos físicos en tal o cual número, o de tal o cual figura, están localizados en tal o cual lugar determinado del espacio: *una* mesa *rectangular* en esta sala. Pero "el uno" y "el rectángulo" están localizados, o son localizables, en *todo* lugar "determinado" del espacio donde esté localizado, o sea localizable, un fenómeno físico *rectangular*. En este sentido, números y figuras tienen una peculiar "ubicuidad". Pero en cuanto que 1°) no tienen extensión en el sentido en que la tienen los fenómenos físicos, y tenerla en tal sentido parece condición de la localización determinada en el espacio; y 2°) la localización de números y figuras en el espacio no es, patentemente, de la misma índole que la localización de los fenómenos físicos en el espacio, la peculiar "ubicuidad" de números y figuras, juntamente con su peculiar "inextensión", resulta a la postre más bien una peculiar "inespacialidad".

3°) Cosa semejante pasa con la relación de números y figuras con el tiempo, a diferencia de la relación con éste de los fenómenos físicos y *psíquicos*. Fenómenos físicos, en número tal o cual, y de tal o cual figura, y fenómenos psíquicos tales o cuales, tienen lugar, figuradamente, en tal o cual "espacio" de tiempo, es decir, parte de éste, o duran en ella entre un principio y un fin, sin repetirse. Pero el número y la figura mismos de los fenómenos no tienen lugar, ni figuradamente, en tal espacio de tiempo únicamente, sino simultánea y sucesivamente en todos los fenómenos, físicos o psíquicos, simultáneos o sucesivos, que sean en el mismo número o tengan la misma figura: puede haber ahora *tantos* sentimientos de curiosidad de aburrimiento cuantos son ustedes, y pudo haber *el mismo número* de ellos en cualquiera de las clases anteriores, y puede volver a haberlo en cualquiera de las futuras y aunque cambiásemos de local. Por lo que tampoco puede decirse que duren en *cada uno* de los espacios de tiempo en que duran los distintos fenómenos, sino que habría que decir, más bien, que duran a lo largo de todos los espacios de tiempo en que pueden durar fenómenos, y como estos espacios son contiguos o continuos, que duran

a lo largo del tiempo, sin más límite, a lo sumo, que el de los fenómenos mismos en el tiempo (ya les insinué que más allá, o en el tiempo infinito, ya no se trata de fenómenos, sino de objetos metafísicos); o sea, que números y figuras tienen en el tiempo también una "ubicuidad" que puede llamarse así, figuradamente, por lo pareja que es con la que tienen en el espacio, pero que por razones parejas, también, a aquellas por las que la ubicuidad en el espacio es más bien una peculiar "inespacialidad", es asimismo más bien una peculiar "intemporalidad".

4°) Los números y las figuras no tienen cualidades sensibles, si no se les confunde con los fenómenos físicos, con los perceptos mismos o con imágenes de éstos, reproductoras o creadoras: es por lo que ninguna Aritmética ni Geometría contiene un capítulo sobre el color de los números o de las figuras, o sobre su dureza o blandura, como seguramente lo contendrían todas, si tuviesen color o cualidades táctiles los números y las figuras. Éstos tampoco tienen una consistencia de la índole de la consistencia de los estados y movimientos de ánimo, sino que tienen la consistencia *sui generis* —puesto que no pueden consistir en nada— que definen precisamente las definiciones, o los axiomas o postulados, y van "desenvolviendo" los teoremas, de la Aritmética y la Geometría.

5°) Si no tienen cualidades sensibles, no podemos percibirlos por los sentidos, no son "perceptos", son "imperceptibles". Y si no tienen una consistencia de la índole de la consistencia de los estados y movimientos de ánimo, tampoco podemos tener de ellos, ni tenemos efectivamente, la "conciencia" que cada uno tiene de "sus" estados y movimientos de ánimo, ni la "percepción del prójimo" que cada uno tiene de los estados y movimientos de ánimo ajenos; nadie ha percibido nunca número ni figura alguna animando la expresión de un cuerpo ajeno, como todos estamos percibiendo continuamente estados y movimientos de ánimo animar la expresión de cuerpos ajenos; ni nadie percibe número ni figura alguna como "suyo" en el sentido en que percibe "sus" estados y movimientos de ánimo:

6°) En efecto, la característica más notable de los números y las figuras parece ser la de su peculiar "intersubjetividad". Ésta es peculiar porque, mientras que la de los perceptos y los fenómenos psíquicos ajenos es "parcial", la de los números y las figuras es "total": los fenómenos físicos y los psíquicos ajenos son percibidos sólo por los sujetos localizados en el espacio de alcance de la percepción, y en el tiempo de duración de los fenómenos; los números y las figuras son "objetivados" por todos los sujetos que los objetivan en cualquier lugar y tiempo en que lo hagan, son "objetiva*bles*" en principio por todos los sujetos simultáneos y sucesivos que puedan "objetivarlos": Aritmética

y Geometría pueden estudiarse a la misma hora y un día tras otro en los lugares más distantes entre sí de la Tierra —en espera cercana de que puedan estudiarse también por lo menos en la Luna. Pero hay más —aparentemente, porque en el fondo es lo mismo ya dicho, pero tomado "expresamente" en todo su alcance, no tomado así en lo ya dicho. La intersubjetividad de los números y las figuras "trasciende" del mundo de los fenómenos al de los objetos metafísicos. Si se estudian o cultivan Aritmética y Geometría en el cielo y en el infierno —no hay por qué suponer que no se estudien o cultiven en este último, puesto que el estudio de ellas es tan frecuentemente un tormento—, los números y las figuras estudiados u objeto de cultivo, serán los mismos que los estudiados o cultivados por los estudiantes de Matemáticas y los matemáticos terrenales. Si Dios piensa las verdades eternas, como la de que '2 y 2 son 4', piensa exactamente la misma verdad que acabamos de pensar nosotros, y no ninguna otra, más divina. Esto es algo absolutamente único: mientras que los demás fenómenos, los fenómenos físicos y psíquicos, y los demás objetos, los metafísicos, físicos y psíquicos, están confinados, por decirlo así, en los respectivos mundos, el de los fenómenos y el metafísico, o el de los objetos presentes en sí mismos y el de los meramente representados por otros presentes en sí, los números y las figuras están igualmente presentes en el mundo de los fenómenos y en el metafísico a los sujetos del uno y del otro. Ningún fenómeno físico ni psíquico puede pasar al mundo metafísico, puede convertirse en objeto metafísico, sin contradicción en los términos; ningún objeto metafísico puede pasar al mundo de los fenómenos, puede convertirse en fenómeno, sin la misma contradicción. Un color no será nunca, no puede ser, la onda electromagnética que lo causa en el percepto; y la onda electromagnética que causa un color en el percepto no puede ser percibida como este color; lo que de nosotros puede sobrevivir a la muerte y la disolución del cuerpo como alma inmortal, no son los fenómenos de conciencia que finalizarán justo con la muerte, sino el alma sustancial, que puede seguir siendo el objeto metafísico que ya es; y el alma sustancial no es, ni puede, ni podrá ser, *fenómeno* de conciencia para sí misma. En cambio, la ubicuidad espacial y temporal, o la inespacialidad o intemporalidad, de los números y las figuras es tal, que pueden ser objetivados simultánea y sucesivamente por los sujetos de ambos mundos. Los números y las figuras son así un singular vínculo entre ambos, entre fenómenos y objetos metafísicos. Y es por todo ello por lo que no hay en la clase de los objetos metafísicos una tercera subclase, de objetos ideales, como la hay en la clase de los fenómenos.

7°) Si los números y las figuras no son perceptos, o no son percibidos por los sentidos, ni fenómenos psíquicos o de conciencia como los estados y movimientos de ánimo, ha de ser *sui generis* la vía o forma de "objetivarlos", que es por lo que he empleado esta expresión genérica, en vez de una específica como "percepción" o "conciencia", porque no estamos aún en situación de que emplee la expresión específica del caso.

8°) Finalmente, los números y las figuras no están *ni entre sí, ni con los demás objetos* en relaciones de *causalidad* ni *finalidad. Entre sí* están exclusivamente en las relaciones que enuncian precisamente las proposiciones de la Aritmética y la Geometría, relaciones puramente "matemáticas", ninguna de las cuales es "causal" ni "final", aunque en Aritmética y Geometría se encuentren expresiones figuradas, o impropias, que sugerirían que lo son. *Con los fenómenos físicos y psíquicos* y hasta con *los objetos metafísicos*, están en dos especies de relaciones. Con los fenómenos y los objetos metafísicos *psíquicos* están en la relación que es o contiene la "objetivación" a que se refirió el número anterior. Con los mismos fenómenos y objetos y además con los físicos, o sea, con *todos* los *demás* objetos, están los números, y exclusivamente con los *físicos* están las figuras, en una relación para designar la cual se pasó la vida buscando un nombre que le satisficiese, y sin encontrarlo, Platón: "presencia", "imitación", "participación": "presencia", de los números y las figuras en los fenómenos físicos y psíquicos, "imitación" de los números y las figuras por los fenómenos físicos y psíquicos, "participación" de los fenómenos físicos y psíquicos en los números y las figuras. Se trata de denominaciones, como cualquier otra excogitable, forzosamente *figuradas, metafóricas*, porque la relación de que se trata es absolutamente *sui generis*: es la que se ha denominado también "causalidad formal", sin que con esta denominación por sí sola se gane nada sobre las platónicas. La relación que pueda haber entre esta relación *sui generis* y la objetivación también *sui generis* de los números y las figuras, no es tema para este lugar.

Por todas las características a las que acabo de pasar revista, se comprende muy bien que muchos filósofos, desde Platón, pasando por los defensores del "realismo" en la disputa medieval de los universales, hasta Husserl y sus secuaces en esto, en nuestros días, hayan concebido los números y las figuras como una clase de objetos distinta de todas las demás clases de objetos, calificándolos distintivamente de objetos "ideales", no sólo por tratarse de los mismos objetos que llamó Platón "ideas", sino por la razón profunda por la que Platón los llamó así: ser los objetos de un *idéin* o "ver", de una "objetivación", *sui generis*.

De todo lo anterior es de lo que no tiene la menor noción el hombre ingenuo, por mucho que cuente y reconozca y trace figuras geométricas, y hasta por mucha Aritmética y Geometría que sepa, e incluso que descubra: los más grandes matemáticos, en cuanto puramente matemáticos, son hombres ingenuos.

Fenómenos y objetos metafísicos, otra vez[7]

1°) Los objetos metafísicos *físicos* son *espaciales*, como, siquiera *in genere*, o si se prefiere, analógicamente, los fenómenos físicos: los átomos, o sus partículas, tienen algún volumen, por pequeñísimo que sea, y están localizados en el espacio, por difícil que sea localizarlos. Estos objetos pueden ser concebidos, y lo han sido o lo son efectivamente, como, ya siendo en *número finito* y ocupando un *espacio finito*, ya siendo en *número infinito* y ocupando un *espacio infinito*, y esta posibilidad es precisamente una de sus características. Los objetos metafísicos *psíquicos no* son *espaciales*, como ya no lo eran los fenómenos psíquicos.

2°) Los objetos metafísicos, *físicos y psíquicos*, pueden concebirse y se han concebido o se conciben efectivamente, como siendo, ya temporales como, siquiera *in genere* o analógicamente, los fenómenos físicos y psíquicos, ya "inmortales", ya "eternos", en el sentido de no tener principio ni fin en el tiempo, o en el de ser (en) un "presente eterno", o incluso en otros sentidos, ya "intemporal", siquiera uno: temporales, las almas infrahumanas; inmortales, las humanas y otros espíritus "creados"; eternos en el sentido de no tener principio ni fin en el tiempo, los átomos; eterno en el sentido de ser (en) un "presente eterno", o intemporal, Dios. Y estas posibilidades son también una característica de ellos.

3°) Los objetos metafísicos están en relaciones de causalidad: los físicos entre sí, los psíquicos entre sí, los físicos y los psíquicos entre sí, y además en una relación singularísima, con los fenómenos: los objetos metafísicos *físicos* son la causa de los fenómenos *físicos*; los objetos metafísicos *psíquicos* son la causa de los fenómenos psíquicos; Dios es la causa de todos los demás objetos. Los psíquicos están además en relaciones teleológicas.

4°) Los objetos metafísicos están todavía en otra relación con los fenómenos: pueden concebirse, y se han concebido y conciben efectivamente, como las *sustancias* o la *sustancia*, los físicos, de los fenómenos físicos; los psíquicos, de los fenómenos psíquicos. Dios se ha concebido como la sustancia única de todos los demás objetos. Y estas posibilidades son una característica más de ellos.

5°) Los objetos metafísicos *físicos no* tienen *cualidades sensibles*, pero tienen figura, al tener extensión, y número, y ejercen actividades causales, según registré en el número 3°), es decir, están modalizados por modos activos, relativos y cuantitativos, si no cualitativos. Los objetos metafísicos psíquicos tienen consistencia psíquica como, *in genere* o analógicamente, los fenómenos psíquicos, y tienen número, si no figura, y ejercen actividades causales, según registré en el mismo número, es decir, están también modalizados por modos activos relativos y cuantitativos, y *además* cualitativos. Y entre las relaciones en que están, o entre los modos relativos que los modalizan, merece destacarse aún más la relación de participación en que están con los objetos ideales.

6°) Los objetos metafísicos *psíquicos* pueden concebirse, y se han concebido y conciben efectivamente, como teniendo algún "conocimiento", uno u otro, de sí mismos, y unos de otros, y de los *físicos*, y hasta de los fenómenos.

7°) Nosotros no tenemos de ellos ni percepción, ni conciencia, ni los objetivamos como objetivamos los números y las figuras, pues éstos nos están presentes en sí mismos, mientras que los objetos metafísicos nos los representamos por medio de conceptos e imágenes presentes en sí mismos, repito una vez más. Estos conceptos o imágenes los pensamos o las imaginamos, respectivamente, como conclusión de raciocinios cuyas premisas enuncian fenómenos, o invirtiendo para dar forma de teoría axiomática-deductiva, pensamos los conceptos de los objetos metafísicos como postulados de que deducimos teoremas que enuncian fenómenos. Ejemplos: si y sólo si hay átomos, entonces las combinaciones químicas; si y sólo si hay almas sustanciales, entonces la identidad del yo; si y sólo si hay Dios, entonces hay seres contingentes.

Y nota esencial de la comprensión de los conceptos con los que nos los representamos es justo ésta: la imposibilidad de ser fenómenos.

—Pero, si tales raciocinios fuesen lógicamente inválidos, los objetos metafísicos no existirían.

—No. No es lógicamente válido inferir de la invalidez lógica de un raciocinio de existencia, la inexistencia, que podría ser objeto de *otro* raciocinio *válido*, o conocerse por otra vía. Pero en lo anterior *no* se ha tratado, para nada, *de la existencia o inexistencia* de los objetos metafísicos "*fuera*" de nuestras representaciones, conceptuales e imaginativas, de ellos; se ha tratado, simplemente, de las características con las que nos los representamos, que es lo único posible a la fenomenología pura, antes de toda "teoría". Siempre que hable de objetos metafísicos, y no digo expresamente otra cosa, debe entenderse que me refiero a ellos sólo en tanto y como los concebimos.

Las clases de los fenómenos, físicos, psíquicos, ideales, y de los objetos metafísicos, físicos y psíquicos, se reagrupan tradicionalmente, en razón de ciertas comunidades de características, en las clases siguientes.

Los fenómenos físicos y psíquicos se agrupan en la clase de los fenómenos "sensibles", a diferencia de los objetos ideales y los metafísicos, agrupados correlativamente en la clase de las "cosas suprasensibles". Pero esta agrupación entraña la ya criticada confusión de lo ideal y lo metafísico, que parecerá aún más "crítica" después de lo expuesto acerca de la trascendencia metafísica de lo ideal.

Los fenómenos físicos y psíquicos y los objetos metafísicos, que son también físicos y psíquicos, se agrupan en la clase de los objetos "reales", a diferencia de los "ideales": a los fenómenos y los objetos metafísicos son comunes las relaciones de *causalidad* a las que los únicos objetos que se sustraen son los ideales; a los fenómenos y los objetos metafísicos son comunes relaciones con el *tiempo*, a las que los únicos objetos que se sustraen son también los ideales. Por lo demás, hay relación íntima entre la causalidad y el tiempo.

—Si alude usted a la "intemporalidad" de los objetos ideales, ¿no es Dios también "intemporal"?

—En todo caso, la intemporalidad de Dios no sería exactamente de la misma índole que la de los objetos ideales: es fácil intuir, aunque sea difícil de conceptuar o concebir, que la intemporalidad de un objeto *real* como es Dios, no puede ser idéntica a la intemporalidad de los números y las figuras. Baste aquí la intuición.

Si ahora echamos un vistazo retrospectivo y sinóptico a la clasificación anterior, podemos ver que las características diferenciales de las clases están en la relación de los objetos con el espacio y con el tiempo;

en la consistencia —o modos— de los objetos, y en la forma o vía de objetivación o de presencia de ellos con su subjetividad o intersubjetividad, que es una relación con los sujetos;

y en las relaciones de causalidad, finalidad, participación, sustanciación y modalización en que están los de una clase entre sí o los de una clase con los de otra.

Como se ve, estas características consisten todas en *relaciones*, ya de los objetos de una clase entre sí, ya de los objetos de una clase con los de otra.

—Pero las relaciones *con el espacio y el tiempo*...

—El espacio es una característica —un modo— de una clase, la de los objetos físicos, fenómenos o metafísicos; y el tiempo es también una característica —un modo— de una clase, la de los objetos *reales*, fenómenos y metafísicos: las relaciones con el espacio y con el tiempo

pueden considerarse como relaciones con los objetos de las clases de que son características el espacio y el tiempo. Y éstos mismos son conjuntos de modos cuantitativos, esto es, relativos.

—¿Y la relación con los sujetos por la forma o vía de objetivación o de presencia?

—Es la relación, con los fenómenos psíquicos integrantes de los sujetos, de los objetos de todas las clases, incluso la de los fenómenos psíquicos mismos.

Lo único que no consistiría en relaciones, que no se reduciría a relaciones, o agotaría en ellas, serían las diferentes *consistencias* mismas —los diferentes *modos* mismos— de las diferentes clases, puesto que son las *cualidades* sensibles de los fenómenos físicos y las *actividades* que son los "movimientos" de ánimo, además de las relaciones, cuantitativas o no. Y tampoco son las mismas la(s) relación(es) en que puede *consistir* un objeto y aquellas que puede *tener con otro* de su clase o de otra clase.

Todo lo cual hace ver que el *principio* o *criterio* de esta segunda clasificación de todos los objetos, es fundamentalmente la *consistencia* de las diferentes clases de objetos, *una* con las formas o vías de objetivarlos o sus formas o especies de *presencia*. Esta consistencia-presencia es lo que no dio el principio o criterio de la *designación* que dio la clasificación en *sustancias* y *modos*.

Todo lo cual quiere decir que el ser fenómeno físico, con cualidades sensibles, o percepto; el ser fenómeno psíquico, con consistencia activa de movimiento de ánimo; el ser objeto ideal, con la consistencia relacional de los números y las figuras; el ser objeto metafísico físico, con la consistencia relacional de la espacialidad y temporalidad y la activa de la causalidad; el ser objeto metafísico psíquico, con una consistencia igual, genérica o analógicamente, a la de los fenómenos psíquicos, es *irreductible* al ser sustancia o el ser modo. O a la inversa: que el ser sustancia o modo no bastan por sí a hacer que se trate de una sustancia o de un modo físico, psíquico, ideal, metafísico. Si bastaran, la primera clasificación daría de sí la segunda, pero el hecho es que se trata del *cruce* de *dos* clasificaciones *independientes*.

Mas antes de puntualizar cómo se cruzan, debo completar la segunda, con el inventario de todas las subclases de objetos contenidas en cada una de las clases de los fenómenos físicos, los psíquicos, los ideales, los objetos metafísicos físicos y los psíquicos, porque en lo anterior me limité a exponer las características diferenciales de estas clases sobre la base de *ejemplos* de los objetos de cada una: es que hay objetos o subclases de ellos que son parte(nunca dudada por nadie)de una u otra clase, y @ ellos tomé los ejemplos; mientras que hay otros

de

cuya inclusión en una u otra clase es cuestión disputada, y de la que no puede procederse a la resolución sin utilizar como principio o criterio las características diferenciales de las clases obtenidas sobre la base de los objetos o subclases de inclusión no dudada. Así cabe preguntar:

¿son los perceptos todos los fenómenos físicos?

¿son los estados y movimientos de ánimo todos los fenómenos psíquicos?

¿son los números y las figuras todos los objetos ideales?

¿son los átomos todos los objetos metafísicos, y las almas, espíritus y Dios todos los psíquicos?

Ustedes conocen por lo menos, sin duda, las respuestas más tradicionales y/o difundidas fuera de la Filosofía:

los perceptos son todos los fenómenos físicos,

pero los estados y movimientos de ánimo no son todos los fenómenos psíquicos: todos los fenómenos psíquicos son las *sensaciones*, las *imágenes*, los conceptos, juicios y raciocinios o *actos de pensar* o *del pensamiento*, los *sentimientos* y los *impulsos, instintos, inclinaciones, hábitos, voliciones* que causan los *movimientos impulsivos, reflejos, instintivos, automáticos y voluntarios* del cuerpo;

y los átomos no son todos los objetos metafísicos físicos: hay las *moléculas*, y las *partículas* de los átomos, y además de los *corpúsculos* las *ondas*, el *campo electromagnético* —y la "*materia prima*" de Aristóteles, podrían añadir ustedes, que ya están avanzados en sus estudios de Filosofía, y por lo mismo seguir añadiendo:

y tampoco son los números y las figuras todos los objetos ideales: hay *otros objetos matemáticos* y las *esencias*, y los *valores*...

Ahora bien, por mi parte he llegado a concluir que:

1°) los *perceptos no* son *todos* los fenómenos *físicos*, porque son fenómenos *físicos* también las *imágenes* y las *sensaciones*;

2°) los estados y movimientos de ánimo *no* son *todos* los fenómenos *psíquicos*, si son fenómenos psíquicos también *los actos de pensar* o *del pensamiento*; pero si éstos *no* son fenómenos psíquicos, sino objetos *ideales, todos los* fenómenos *psíquicos* se reducen a los estados y movimientos de ánimo, puesto que estados o *movimientos* de ánimo son todos los *sentimientos* y todo lo que, desde los *impulsos* hasta las *voliciones*, causa los movimientos del cuerpo;

3°) *todos* los objetos *ideales*, menos las relaciones positivas y los *valores*, se reducirían a *conceptos*, a los que se reducirían también

todos los demás actos del *pensamiento*, o éste *entero*, pero la índole *psíquica* o *ideal* de los *conceptos* es tan dudosa que pide examen muy acucioso,

y 4°) los objetos metafísicos y los valores requieren sendas especialísimas indagaciones.

Quiérese decir que necesito examinar las siguientes cuestiones y temas:

1ª) la índole, psíquica o física, de las *imágenes* y las *sensaciones*;

2ª) la índole, psíquica o ideal, del *pensamiento* y los objetos ideales en general;

3ª) los objetos metafísicos

y 4ª) los valores.

Esta última la examinaré al examinar los conceptos de 'bueno' y 'malo' dentro de la fenomenología de los imperativos morales, y los conceptos de 'bello' y 'feo' dentro de la fenomenología de la expresión artística.

La cuestión de los objetos metafísicos será el tema del curso, a partir de la fenomenología de la negación.

La del pensamiento será el objeto de las lecciones que seguirán a éstas de "Los objetos".

LECCIÓN IX

CRUCE DE LAS DOS CLASIFICACIONES DE LOS OBJETOS. LOS PERCEPTOS

Los *perceptos* se presentan ante todo como *sustanciales*. Las *sustancias físicas*, como los cuerpos de los seres vivos y los productos materiales del arte humano, son ya para Aristóteles los casos individuales más obvios, y no puestos en duda, de aquello que designa con un vocablo ambiguo, pero cuyo sentido de *sustancia* resulta inequívoco en los contextos ahora aludidos. La índole sustancial de los cuerpos naturales inanimados resulta menos obvia, al presentarse afectada por una peculiar relatividad: ¿es sustancia una roca suelta, o únicamente la Tierra? ¿o ni siquiera ésta, si no es más que el condensado fragmento de una nebulosa, como la roca no es más que un fragmento desprendido de la Tierra? Depende de lo que exprese este vocablo, "sustancia".

Estas sustancias físicas se presentan modalizadas por *cualidades*, como sus colores, *actividades* —la roca *pesa* o *gravita* sobre la superficie de la Tierra, ésta tiene varios *movimientos*—, *cantidades*, como sus tamaños y formas o figuras, su duración, y otras *relaciones*, por ejemplo, de *igualdad* específica o genérica, de *semejanza* cualitativa. Lo expresado por el vocablo "modo" es correlativo de lo expresado por el vocablo "sustancia", y la correlación implica lo expresado por "sustanciar" y "modalizar".

Lo anterior ha dicho ya que los *perceptos* se presentan también como *modales*, o que hay *modos físicos*, por lo menos *cualidades físicas*, como los colores, *actividades físicas*, como los movimientos de traslación en el espacio, y *relaciones*, cuantitativas o no, *físicas*, e incluso *exclusivamente físicas*, como las *espaciales*, si no es que *lo físico* sean los *términos de las relaciones*, los *relatos* o *correlatos* entre los cuales se dan las relaciones, mientras que éstas, *las relaciones mismas*, podrían *no* ser físicas...

Las *imágenes* de la "imaginación reproductora" son imágenes "de" perceptos, sustanciales o modales, y las de la "imaginación creadora" son imágenes combinadas de imágenes de perceptos; pero ellas mis-

mas, en cuanto imágenes, ¿qué son? ¿sustancias o modos? ¿o ni lo uno ni lo otro, sino otra cosa? El conceptuarlas de fenómenos *psíquicos* parece requerir el conceptuarlas de *modos* psíquicos, como los estados y movimientos de ánimo; pero si resultan fenómenos *físicos*, como los perceptos, ¿no podrían ser sustancias, también como los perceptos? La respuesta la dará el discernimiento de la índole psíquica o física de ellas.

Las *sensaciones* no parecen ser más que *modos*, sean psíquicos o físicos. Desde luego modos cualitativos, como las de color, sonido, táctiles como suavidad y aspereza, y otras; ¿activos?: no habría que confundir la índole activa de ellas mismas con la de los procesos en que se "tienen"...; ¿relativos?: pero ¿y si las relaciones fuesen objetos ideales?; ¿cuantitativos?: pero ¿y si las cantidades fuesen relaciones?: en ningún caso, habría que confundir lo cuantitativo de las sensaciones cualitativas mismas con los modos cuantitativos que puedan modalizarlas, como la intensidad, si ésta es cantidad. Todo lo referente a las sensaciones debe quedar por el momento en suspenso.

Los estados y movimientos de ánimo, los sentimientos y los movimientos que desde los impulsos hasta las voliciones causan los movimientos del cuerpo, desde los impulsivos hasta los voluntarios, o las emociones y mociones —como preferiría yo decir, para dar expresión a la índole *cinética* de todos ellos, de los que los "estados" no serían más que casos límites, *no absolutamente estáticos*, sino *estabilizaciones de movimientos, movimientos continuados*—, todos ellos son patentemente *modos*, y modos *activos* —¿de qué *sustancias*? De las *psíquicas* modalizadas por ellos —en parte, si hay otros fenómenos psíquicos modales—, como las cualidades sensibles de las físicas modalizadas por ellas. Fenómeno tan patente como el físico de los cuerpos vivos, es el psíquico de los conjuntos de fenómenos que los animan. El cuerpo vivo *ajeno* es fenómeno patente, en cuanto *cuerpo*, en la percepción; en cuanto *vivo*, en la "percepción del prójimo" o "de la psique ajena". El cuerpo vivo *propio* es fenómeno, en cuanto *cuerpo*, en la percepción que *cada uno* de nosotros tiene del *suyo*, que es una percepción *exterior*, como la de cualquier *percepto ajeno*, aunque el percepto de este caso esté en una relación única con los fenómenos psíquicos de "aquél" del que es "propio". Y el cuerpo vivo *propio*, en cuanto *vivo*, son estos mismos fenómenos psíquicos de aquel del que es propio: si lo vivo del cuerpo ajeno es su animación, o los fenómenos psíquicos que lo animan, lo vivo del cuerpo propio es su animación, o los fenómenos psíquicos que lo animan, y éstos son aquellos a los que acabo de hacer referencia. En otros términos: los fenómenos *psíquicos* se presentan agrupados en sustancias "correlacionadas" con las de los cuerpos vivos en que se presentan agrupados, en parte, los fenómenos *físicos*,

los perceptos; sustancias *cada una* de las cuales tiene "conciencia" *de sí* y "percepción del prójimo" o "de la psique ajena", es decir, *de* cada una de *las demás*. Ahora, lo que sean más determinadamente estas sustancias y la modalización de ellas por modos como las emociones y mociones, queda aplazado hasta el examen de lo expresado por los vocablos "sustancia", "modo", "modalizar".

Los pensamientos, y los demás objetos *ideales* que haya, son *sustancias*: el reconocer la existencia de objetos *ideales*, es —desde la teoría de las ideas de Platón— precisamente reconocer el *ser sustancias* de ciertos objetos, que para el hombre ingenuo, y aun para los filósofos no realistas, sino conceptualistas o nominalistas, son, o *modos psíquicos, activos, actos* de pensar, o *modos* e incluso *sustancias físicas*, las expresiones verbales mismas. Esta discrepancia es una de las grandes cuestiones contenidas en la cuestión toda del pensamiento mismo en general. En todo caso, si hay objetos ideales, sustancias, han de tener sus modos —so pena de una simplicidad absoluta, que patentemente no tienen.

Finalmente, los objetos metafísicos, físicos y psíquicos, son sustancias y modos, en correspondencia una vez más con los fenómenos físicos y psíquicos: un átomo es una sustancia modalizada, si no por cualidades, por actividades, como sus movimientos, cantidades, como su forma, tamaño, duración, y otras relaciones, como la de semejanza con otros en su forma, tamaño y duración; un alma o un espíritu es una sustancia modalizada por actos de pensar, emociones y mociones. De Dios puede pensarse que no sea sustancia, por "trascender" todos los géneros, incluso los sumos, las categorías; pero, aunque sólo sea analógicamente, se le concibe como Dios, por ejemplo, de amor. Lo que pasa es que las sustancias y modos metafísicos son sustancias y modos, no sólo en el mismo sentido —designación— que las sustancias y modos fenómenos y ya veremos, sino además en el sentido de ser *sustancias de los fenómenos*, como apunté en lugar anterior y explanaré en posterior.

Resumen. La clasificación de los objetos en fenómenos, físicos, psíquicos e ideales, y objetos metafísicos, físicos y psíquicos, y la clasificación de los objetos en sustancias y cualidades, actividades, relaciones y cantidades, se cruzan así:

fenómenos físicos, *perceptos*: *sustancias* modalizadas por *cualidades, actividades, cantidades* y otras *relaciones*;

imágenes: si son fenómenos *psíquicos, modos* psíquicos; si *cualidades* o *actividades*, por especificar: no parecen meras relaciones ni cantidades; si son fenómenos *físicos*, por especificar si son *sustancias, cualidades*, etc.;

sensaciones: sean fenómenos psíquicos o físicos, *modos*; si, además de *cualidades, actividades* —no parecen meras relaciones ni cantidades—, por especificar;

fenómenos *psíquicos, emociones y mociones: modos, activos*, de *sustancias* psíquicas integradas por ellas —en parte, si son fenómenos psíquicos las imágenes, sensaciones y los objetos ideales; totalmente, si no son fenómenos psíquicos, sino físicos, las imágenes y las sensaciones, ni, sino ideales, estos objetos;

objetos *ideales* en general: *sustancias* —con sus modos específicos—; si no son ideales, tampoco sustancias, sino *modos*; si cualidades, actividades, relaciones o cantidades, físicas o psíquicas, por especificar;

objetos *metafísicos* en general: *sustancias* modalizadas por *cualidades, actividades, cantidades* y otras *relaciones*, según sean *físicos* o *psíquicos*.

Se ve que la gran dualidad sustancias-modos, corre todo a lo largo de los fenómenos y los objetos metafísicos, dividiendo el mundo entero, de los fenómenos y metafísico, en sustancias con sus modos; si bien con pequeñas "asimetrías": los modos de las sustancias físicas fenómenos son ante todo cualidades; las psíquicas tienen, en vez de cualidades, actividades; las sustancias metafísicas físicas tampoco tendrían cualidades, sino actividades; relaciones las tienen todas las sustancias y todos los modos, incluso las relaciones mismas: todo objeto está en alguna relación con algún otro; cantidades las tienen también todos los objetos, porque si no todos las tienen espaciales, todos las tienen numéricas o temporales, y algunos otras aún, como la intensidad, si es cantidad.

Pero los filósofos no se han detenido en la doble clasificación cruzada de todos los objetos reconocidos hasta hoy por ellos mismos, añadiendo a los reconocidos por el hombre ingenuo. Movidos por su espíritu, el espíritu filosófico, cuya específica esencia íntimamente radical ilustrará la del hombre en general, si la verdadera Antropología Filosófica es la que explica el hombre por la Filosofía; espíritu que se dice tradicionalmente ser un espíritu de reducción de todo a un mínimo, o de unificación a ultranza, que si es decir justo en el sentido de decir verdad, no lo es en el sentido de decir toda la verdad; movidos por este espíritu, se han empeñado reiteradamente en un *análisis* de los objetos todos que los reduzca *todos* a un mínimo, por irreducible a su vez, de objetos *elementales*, de que estarían o serían compuestos *todos* los *demás*. Este tipo de Filosofía, después de haber tenido grandes auges, y gozado grandes bogas a lo largo de la historia, como que es el de la filosofía presocrática y alguno de sus renuevos postaristotélicos, si no de todos ellos y de la filosofía platónica —lo que estaría

por ver, sobre todo de la del Platón senecto—, y es el de la filosofía del origen de las ideas, desde Locke —si se prescinde del rudimentario antecedente de éste en Descartes— hasta Kant inclusive, y el de buena parte de la filosofía posthegeliana, ante todo, más que exclusivamente, de la positivista,) incurrió en un descrédito más reciente y tal, que una acción de restauración, como la que voy a llevar a cabo, puede encontrarse con una repulsa inmediata al solo anuncio de ella, por *démodée*, atrasada, anacrónica, condenada definitivamente. Pero tal posibilidad no me intimida nada ni arredra, porque creo saber cómo se montan y se arrojan semejantes anatemas, y por ende poder montar y arrojar a mi vez uno contra el anterior; pero, con justicia más decisiva, por pensar que la razón del descrédito de la filosofía analítica del tipo de referencia (—que no es exactamente el tipo de la hoy llamada "filosofía analítica"—,) ha sido el mal uso de su principio, no éste mismo. El análisis de todos los objetos acabó, en un Mach, por caso destacado singularmente, en un "monismo atomista de las sensaciones", contra el cual hubieron de mostrar, muy principalmente los fenomenólogos, por un lado, y los "gestaltistas", por otro, que ni todo se reduce a una polvareda sensorial "informe", ni todo se reduce al *elemento único* de las sensaciones; exhibiendo, por contra, el "pluralismo" irreducible de —las especies de— los objetos todos, o de los elementos —de ellas o— de éstos, y entre estos sus *elementos*, elementos *de conformación* o *configuración* que, en cuanto *elementos* ellos también, hacen imposible la reducción de los objetos a elementos puramente "informes". Pero estas filosofías pluralistas y gestaltistas, por ser *menos* analíticas que las monistas y "acosmistas", en cuanto que no reducen, como éstas, todo a *una* sola *especie* de elementos, no dejan de ser *analíticas*, por reducirlo todo a una *pluralidad* de elementos, entre éstos *formales* o *configurativos*, puesto que tampoco dejan de *reducirlo todo* a *elementos*. Y si ellas mismas no se han tenido a sí mismas por filosofías analíticas, sino por todo lo contrario, en razón simplemente de su oposición a las monistas y acosmistas y de su afán de no confundirse con ellas, sino de diferenciarse de ellas, nosotros, viendo las cosas de más lejos y mejor, debemos tenerlas por analíticas, y la filosofía analítica en general por acertada —si su análisis queda verificado fenomenológica y probado teóricamente.

El *análisis* que va a seguir, va a empezar por el *de la percepción y sus perceptos*.

En efecto, se distinguen *lo percibido*, (el objeto percibido,) el "percepto", y el *acto de percibirlo*, (el "percibir" o la "percepción", propiamente dicha.) La distinción se fundamenta con una argumentación como la siguiente.

Hay *dos criterios* de *distinción*, o de prueba de que dos existentes son efectivamente dos y no uno. El más concluyente es la *existencia independiente*, o la *presentación* o *presencia por separado*: si dos existentes se presentan cada uno sin el otro, en los respectivos momentos sucesivos, es que son efectivamente dos y no uno; en cambio, si dos existentes se presentasen juntos siempre, no se distinguirían —si no los distinguiese el segundo criterio. Ya William James decía que si todos los líquidos fuesen fríos, y todo lo frío fuese líquido, no distinguiríamos lo líquido y lo frío, como los distinguimos por haber líquidos calientes, en los que se nos presenta lo líquido sin el frío, sólidos fríos, en los que se nos presenta el frío sin líquido alguno. Pero hay muchas cosas, muchos existentes, que no pueden presentarse separados, porque no pueden existir más que juntos, por ejemplo, el color y la extensión visual: un color tiene que extenderse sobre una superficie, todo lo pequeña que se quiera, pero de alguna extensión: si la extensión de una superficie coloreada se reduce hasta desaparecer, desaparece la superficie misma con su color; a la inversa, una extensión visual no puede dejar de tener algún color, por lo menos de la dimensión de los grises, y todo lo poco intenso que se quiera: todo lo perceptible visualmente tiene algún color; algo perceptible visualmente y sin color es, incluso, inimaginable. En estos casos, no se podrían distinguir los dos existentes, el color y la extensión visual, si no hubiese el segundo criterio de distinción: la "diferencia" de modos, los que se es o por los que se está modalizado, sobre todo si la diferencia llega hasta la oposición contradictoria. Es lo que pasa con el color y la extensión visual: en la esencia de la extensión, la pluralidad —género— de yuxtaposición —diferencia tautológica, porque las diferencias "últimas", como ésta, son únicamente "intuibles", aunque sea a su vez únicamente con "intuición intelectual"—, en la esencia de la extensión, en la mera yuxtaposición, que es una *relación cuantitativa*, no entra para nada la nota del menor matiz de color, la menor *cualidad* cromática; recíprocamente, en la esencia del color, la cualidad —género— cromática —diferencia tautológica por la misma razón—, en la mera cromaticidad, que es pura *cualidad*, no entra para nada la menor nota de extensión, de yuxtaposición, de cantidad; y así distinguimos perfectamente entre el color y la extensión visual, a pesar de no presentársenos nunca, de no presenciar, de no percibir nunca, una superficie absolutamente incolora, ni un color que no se extienda superficialmente, por poco que sea.

El primero de los criterios *no* puede aplicarse a la percepción y el percepto. Naturalmente, es imposible una percepción sin percepto, o que no percibiera nada. Pero ¿no es perfectamente posible un percepto sin percepción? Hay que distinguir. Un *objeto* sin percepción, es per-

fectamente posible: tal es todo objeto no perceptible, toda emoción o moción, todo objeto ideal, todo objeto metafísico. Pero un *percepto sin percepción*, para no ser una contradicción en los términos, tiene que ser, o un percepto *no percibido actualmente*, sino actualmente sólo *recordado*, o un objeto *perceptible en principio*, pero *no percibido efectivamente*. Ahora bien, el percepto sólo recordado *fue percibido, en la percepción* correspondiente: no es, pues, un *percepto sin percepción*; y el objeto perceptible en principio pero *no percibido*, es un *objeto* sin percepción, simplemente porque *no* es un *percepto*, ya que *no es percibido*, por muy *perceptible* que sea. No hay, pues, ni percepción sin percepto, ni percepto sin percepción, y no podrían distinguirse percepción y percepto si no fuese por la aplicación del segundo criterio: las diferencias modales entre ambos. Me bastaría hacerles reparar en que el percepto es el fenómeno *físico* único o por excelencia, y que la percepción misma sería un fenómeno *psíquico*, y recordarles las diferencias entre los fenómenos físicos y los psíquicos enumeradas anteriormente, para dar por conclusa la cuestión; pero será más didáctico actualizar las diferencias enumeradas, lo que servirá de repaso, en aplicación al caso, la que hará de éste objeto de "objetivación" "directa", y no meramente de "rememoración" y "pensamiento abstracto". Los fenómenos *físicos* se caracterizaron por la *espacialidad*, o la *extensión* y la *localización* en el espacio, por las *cualidades sensibles* y por la *intersubjetividad*, a *diferencia* de los fenómenos *psíquicos*, caracterizados por la *inespacialidad*, o la *inextensión* y la *no localización* en el espacio, sino *otra relación con lo espacial*; y como *actividades no sensibles*; y por la *subjetividad* para sus respectivos sujetos. Pues bien, la *percepción, no* tendría *extensión*, cualquiera que sea la de su percepto; una percepción no tiene tantos metros, centímetros ni milímetros, por no decir kilómetros, de largo, ni cuadrados, ni cúbicos, aunque sea la percepción de los cielos o de un microbio; *ni* estaría *localizada* "dentro" del cuerpo del (sujeto) percipiente, sino en la relación *sui generis* con él que, por fin, vamos a ver muy pronto; *ni* es una percepción *verde* o *roja*, aunque sea la de una mancha verde o roja; ni tiene de ella *conciencia* como su sujeto, ningún otro sujeto, aunque *otros* sujetos estén percibiendo *el mismo percepto*, con las respectivas percepciones. Así, pues, bien puede concluirse que son *distintos* el *percepto* y la *percepción*.

Pero ello no quiere decir *necesariamente* que el percepto y la percepción no puedan analizarse y reducirse a otros fenómenos elementales. Sólo que todo análisis de ellos debe seguir, y sólo seguir, a la descripción fenomenológica de ellos más cabal posible, de lo que estamos tan lejos cuanto se está del final de lo todavía no empezado. Empezaré,

pues, por tal descripción, y la empezaré por el percepto, en razón de la misma primacía o prioridad de los objetos que nos hizo pasar de la expresión verbal a ellos.

Y para proceder con arreglo a las reglas, ya bien conocidas, del método fenomenológico, tomemos por caso ejemplar de percepto un percepto efectivamente tal para nosotros, esto es, un objeto percibido actualmente por nosotros, *esta mesa*. Al designarlo con la expresión "esta mesa", la atención de ustedes se ha dirigido, tras la mía, a la mesa, haciendo que ésta se "destaque" en el "centro" del "campo de perceptos" integrado por cuanto en el mismo momento está cada uno de nosotros percibiendo también, sólo que sin atender a lo que rodea la mesa como a ésta misma: un percepto no es percibido nunca aislado absolutamente de un campo de perceptos semejante, a menos que el campo mismo sea el percepto, como ahora, al designarlo yo así; pero el campo mismo no se percibe nunca con la fijeza nítida con que se percibe un percepto parte de él, sino que se percibe con una como vaguedad general, vacilante entre fijarse con nitidez en una u otra de sus partes. El campo, sea *el* percepto mismo, sea la periferia, más o menos amplia, del percepto parcial destacado, tiene su complejidad: en cuanto campo de *perceptos*, está integrado por los perceptos simultáneos de *todos* los sentidos: en el caso del ejemplo, de esta mesa, lo que estamos percibiendo como campo no se reduce a otros perceptos *visuales*, como tampoco la mesa misma se reduce a un percepto visual; en cuanto nos apoyamos en ella, o simplemente la tocamos, es simultáneamente un percepto táctil; y del campo de lo que estamos percibiendo en este momento es parte, no sólo lo que estamos viendo o tocando, sino también lo que estamos oyendo, no sólo mis palabras, sino otros ruidos, emitidos por nosotros mismos o procedentes de lo que no vemos, digamos, el resto de la Facultad; y el percepto que es para cada uno de nosotros su propio cuerpo. Estos perceptos parciales integrantes del campo total no están todos entre sí en las mismas relaciones: los visuales están todos en una continuidad visual; los táctiles de la mesa, y de las sillas en que estamos sentados, y del suelo en que posamos los pies, están entre sí en una discontinuidad táctil, y en cambio asociados peculiarmente con algunos de los visuales; los sonidos, que son también discontinuos entre sí, se incrustan, por decirlo así, en la continuidad visual o la discontinuidad táctil, con las que no se asocian como lo visual y lo táctil entre sí... Pero de todas estas relaciones son las más importantes las del percepto que es para cada uno de nosotros su cuerpo con el resto del campo de perceptos.

Para cada uno de nosotros es su cuerpo percepto visual en las partes de su superficie que esté viendo en el momento, y que es bien sabido

no pueden ser "a simple vista" las que pueden ser sólo mediante un espejo. *No* puede ser percepto *auditivo* ni *olfativo*, en cuanto que los perceptos rigurosamente auditivos y olfativos son los sonidos u olores mismos *emitidos* por el cuerpo —como por cualquier otro— y no el cuerpo mismo que los emite. En cambio, y en cuanto la superficie misma interior de la boca puede tener un gusto, por ejemplo, amargo, podrá ser ella percepto gustativo, si no fuese más bien táctil. Éste es el percepto más importante que es para cada uno de nosotros su cuerpo, el *táctil*; el que es aunque cerremos los ojos, nos tapemos los oídos y, tapémonos también las narices o no, no oliésemos nada. Con los ojos efectiva y alternativamente abiertos o cerrados, vayan verificando lo que iré diciendo. El percepto *visual* del propio cuerpo ocupa un extremo del campo visual, desde el cual se percibe en el centro el percepto destacado y alrededor de éste el resto del campo. Como la distancia entre el percepto destacado y el propio cuerpo puede ser sumamente diversa, el centro ocupado por el percepto destacado resulta no tanto un centro geométrico, cuanto un "centro de interés" de la atención. Cuando el percepto destacado es el propio cuerpo, como ahora, el designarlo yo así, el extremo ocupado por el cuerpo y el centro de la atención se acercan hasta coincidir. Al cerrar los ojos, desaparecer el percepto visual del propio cuerpo, y quedar fundamentalmente sólo el táctil, éste puede pasar a ser el extremo desde el que se extiende una *imagen* campal del campo de perceptos visuales que se estaba percibiendo antes de cerrar los ojos. Todo ello quiere decir que el percepto del propio cuerpo es como la condición de todos los demás perceptos. Y esto hace posible puntualizar rigurosamente en qué consista el percibir "por medio de los sentidos". Los *órganos* de los sentidos son partes de nuestro cuerpo, que no son perceptos *visuales* más que en partes, a su vez, superficiales, como las palmas de las manos, la punta de la nariz, los ojos y las orejas en el espejo; que tampoco son perceptos *táctiles* más que como partes del percepto táctil del cuerpo todo: de los globos de los ojos, las manos..., y más y mejor, de los *movimientos* de ellos; pero cuya anatomía más interior y detallada y cuyo *funcionamiento* fisiológico *no son perceptos* distintos de ninguna especie, sino, en parte, perceptos del cuerpo *ajeno* en salas de disección y laboratorios de Fisiología, y en parte, y mucho mayor aún, *teoría* conceptual. El percibir "por medio de los sentidos" consiste, pues, en el ser los perceptos que son, y acabo de precisar, los órganos de los sentidos, la parte que son del percepto del propio cuerpo, y el ser los órganos de los sentidos el objeto de percepción *de los ajenos* y de teoría que también son.

Pero más importante aún que todo lo anterior, es lo siguiente. El campo de perceptos entero, con el percepto del cuerpo en él, es *per-*

* – tachado en el mecanografiado (1662 4)
º – En el mecanografiado está tachado: "La relación, clásicamente problemática, del "alma" y el cuerpo, ha de ocuparnos todavía en lugares futuros del curso." Con esto adquiere sentido la siguiente frase.

cepto para cada uno de nosotros, es decir, *objeto* para cada uno; es decir, a su vez, *presente* a cada uno, justo en forma de *percepto*, pero *no parte de cada uno mismo*: el percepto entero es *externo*, extraño, a cada uno, por muy *pegado*, por decirlo así, que esté a cada uno, aunque sea el *término contiguo*, por decirlo también así, de la percepción que tenemos de él: el percepto *no* contribuye a *integrarnos*, como contribuyen a integrarnos nuestros fenómenos *psíquicos*: por eso *no* es fenómeno *psíquico*, sino físico, precisamente. En este sentido, nuestras espaldas no están "detrás" de "nosotros", mientras que nuestras frentes estarían "delante". Nuestras espaldas, en cuanto perceptos, ya táctiles, ya visuales en espejo, nos están tan delante como nuestras frentes; son tan perceptos, tan objetos, como nuestras frentes: son parte del campo de perceptos, todo él, con las espaldas, *objeto* "nuestro", (y) "delante" de "nosotros", "frente" a "nosotros". El cuerpo propio es un *percepto* tan *externo* como todo *percepto*: la relación entre cada uno y su cuerpo *no* es de *interioridad* de la psique al cuerpo. En rigor, tampoco de "exterioridad" del cuerpo a la psique: se trata de una expresión *figurada* para una relación de otra especie, "intencional". La *imagen* de que nuestros fenómenos psíquicos estén encerrados "entre" nuestras frentes y nuestras espaldas, o "dentro" de nuestros cuerpos, es doblemente inadecuada: primero, porque de los fenómenos *psíquicos* no hay imágenes, y luego, porque consiste en un imaginarse la relación entre la psique de cada uno y su cuerpo como se imagina la relación entre el interior del cuerpo y lo que lo rodea: el interior del cuerpo sí está "entre pecho y espalda", pero la psique, no; la psique está tan "fuera" del cuerpo entero, como éste está entero, con pecho y espalda, fuera de ella. En el actual, bastará ya insistir en que se reduce a la relación de *presencia* de todos los cuerpos, el propio inclusive, o de todos los fenómenos físicos, a cada uno de nosotros, en la forma especial de los *perceptos* que he tratado de describirles. Es tal forma la que plantea el problema de la relación entre el alma y el cuerpo, por lo pronto en estos términos: cómo será posible tal presencia de lo físico a lo psíquico, tal relación de presencia: ¿fenómeno ella misma irreducible a nada, o reducible a otro fenómeno, u objeto metafísico, por el que se "comprendería"?...

En lo anterior he repetido mucho la expresión, "cada uno de nosotros". Ha sido para anticipar, sin llamar más la atención sobre ello, aquello sobre lo cual voy ahora a llamarla del todo. El percepto del propio cuerpo es para cada uno *tan subjetivo* como los propios fenómenos de conciencia. Y este hecho plantea dos problemas: ¿no hay que rectificar la distinción entre los fenómenos físicos y psíquicos por la *subjetividad* de estos últimos y la *intersubjetividad* de los *físicos*,

de los *perceptos*?; y, esta misma *intersubjetividad* de los *perceptos*, ¿no resulta anulada por la conjugación del condicionamiento de todos los demás perceptos por el del propio cuerpo y de la subjetividad de éste?

Cada uno tiene de *sus* fenómenos psíquicos *conciencia* absolutamente *subjetiva*; de los *ajenos*, "percepción del prójimo", o "de la psique ajena", *intersubjetiva parcial*, según puntualicé en su lugar. Para cada uno es su cuerpo un *percepto* —externo— absolutamente *subjetivo*; pero los cuerpos ajenos son *perceptos* —externos— tan *intersubjetivos* como los demás perceptos. Subsiste la diferencia entre los fenómenos físicos y los psíquicos, consistente en que los *ajenos* físicos son *perceptos*, a secas, mientras que los psíquicos son perceptos de la "percepción" del prójimo o "de la psique ajena"; aunque no subsista la diferencia entre los fenómenos físicos y los psíquicos, consistentes en la *subjetividad* de los psíquicos *propios* y la *intersubjetividad* de todos los físicos, de la que debe exceptuarse *el cuerpo propio*, como insinué al exponer la distinción entre los fenómenos físicos y los psíquicos por la subjetividad de éstos y la intersubjetividad de los físicos, sin poder anticipar allí la razón, la descripción hecha en los pasajes anteriores de esta lección.

En cuanto a la intersubjetividad de los perceptos en general, ¿estamos percibiendo efectivamente todos nosotros en este momento esta *misma mesa*? ¿No hay diferencias en los respectivos perceptos? ¿No son éstos incluso *distintos*, hasta resultar que cada uno tiene el suyo, o que son subjetivos? Para cada uno de nosotros es la mesa un percepto de una forma determinada por su posición relativamente a ella: posición distinta de la de cada uno de los demás; por ende, tantas formas diferentes cuantos percipientes somos nosotros. Y sin embargo, todos diríamos que la mesa es rectangular. Es que en los perceptos hay un ingrediente de subjetividad, pero también otro de intersubjetividad, los cuales puede discernir únicamente el análisis prometido para después de la descripción, y al cual paso ya.

*- No punto y coma (manuscrito 16627)

LECCIÓN X

LOS PERCEPTOS

(*Conclusión*)

Cuando, hace entre cuarenta y cincuenta años, estudié las primeras veces Psicología, se proponía una observación o un experimento tan sencillo que puede parecer inane, pero que a mí me parece seguir siendo muy valedero. Con frecuencia percibimos por primera vez un objeto a distancia tal, que no lo percibimos bien, en todo su detalle. Nos acercamos, y percibimos su detalle perfectamente. Volvemos a percibirlo desde la primera distancia, y percibimos el detalle que no percibíamos la primera vez. Experimentalmente, puede operarse con una simple tarjeta postal: hágase por verla una primera vez a distancia que no deje ver bien lo que representa; en seguida véasela de cerca; vuélvase a verla a la distancia primera, y se verá lo que representa como no se veía la primera vez. ¿Qué pasa entre la primera y la segunda percepción a distancia en semejantes casos? Que la percepción de cerca deja en nosotros, al alejarnos, *imágenes* que nos hacen percibir la segunda vez a distancia lo que no percibíamos la primera. Quiérese decir que el *segundo* percepto a distancia está integrado por *imágenes* que completan el resto del percepto; que rellenan, por decirlo así, los huecos del percepto, que no pueden menos de ser los mismos en la segunda que en la primera percepción a distancia. Esta intervención de las imágenes en el primero y segundo percepto a distancia debe generalizarse al intermedio percepto *de cerca*, a *todo percepto*. Naturalmente, las imágenes ingredientes del percepto de cerca no serán imágenes dejadas por él; pero serán imágenes dejadas por perceptos anteriores: el percepto de la postal vista de cerca estará integrado por imágenes de lo representado en la postal, si lo hemos percibido antes; o por imágenes de perceptos anteriores de la misma especie, si no hemos percibido antes lo representado en la postal; en general, los perceptos están integrados por imágenes de perceptos anteriores: pues las imágenes son dejadas por aquello cuyos huecos posteriores vienen a rellenar.

—Pero ¿y los perceptos primeros de todos? ¿los primeros perceptos de un niño?

—Más urgente que responder a tales preguntas es ahora responder a esta otra: un percepto ¿está integrado solamente por imágenes y lo completado por ellas, o aquello cuyos huecos rellenan ellas?

—No. Un percepto está integrado por más ingredientes. Un percepto es, según obliga a reconocer la clasificación de los objetos cruzada de las clasificaciones por las partes de la oración y por las especies de presencia de los objetos, o sustancial, o modal: un percepto es siempre, forzosamente, o una sustancia o un modo de una sustancia, o de varias: una cualidad o cantidad de una, una actividad de una, que puede ser sobre otra, una relación de una con otra o entre varias. Ahora bien, el *ser sustancia* o el *ser modo* de un percepto ¿es una imagen de las que integran, o una parte de aquello que las imágenes completan o cuyos huecos vienen las imágenes a rellenar? Ni lo uno, ni lo otro. El *ser sustancia*, la 'sustancialidad' misma, o el *ser modo*, la modalidad misma, no son imágenes, porque no pueden serlo, porque son *inimaginables*. Podemos imaginar, como podemos percibir, sustancias y modos *determinados*, es decir, objetos percibidos *como sustancias* o *como modos*; pero no imaginar ni percibir su *ser sustancias* o su *ser modos*, su 'sustancialidad' o su 'modalidad' mismas. Pero ¿por qué? Por la sencilla razón de que la 'sustancialidad' y la 'modalidad' no tienen ninguna de las características de los fenómenos físicos, sino más bien las de los objetos ideales: así, la 'sustancialidad' y la 'modalidad' mismas no son espaciales, ni propiamente temporales, sino que hacen percibir como sustancias o modos perceptos simultáneos y sucesivos, localizados en los más distantes lugares del espacio, en número indefinido; ni tienen la 'sustancialidad' y la 'modalidad' mismas cualidades sensibles con y por las que pudieran ser perceptos o imaginadas; ni ejercen ni reciben acción causal alguna, ni siquiera sobre ó del resto de los perceptos sustanciales o modales mismos, sino que más bien están con tal resto en relación de participación o causalidad formal. En suma: la 'sustancialidad' y la 'modalidad' mismas son relaciones con las que se conforman los perceptos, integrando éstos con ellas, además de las imágenes y de aquello que éstas y tales relaciones completan.

Un percepto es, pues, un compuesto integrado por imágenes, relaciones y aquello que las imágenes completan o rellenan y las relaciones conforman.

—¿Sólo de esos tres ingredientes ya?

—Tampoco. Son dichos vulgares "todo lo ve de color de rosa", "todo lo ve negro". Estos dichos, por vulgares que sean, entrañan una penetrante y justa enseñanza fenomenológico-psicológica o antropológica.

El "verlo todo de color de rosa" es una expresión figurada para el hecho de que los perceptos de ciertas personas, optimistas por su nativo carácter o temperamento, o por obra de las circunstancias, por ejemplo, por estar enamoradas y ser correspondidas, están todos —el campo entero de sus perceptos— transidos de su optimismo, es decir, están integrados por los estados y movimientos de ánimo optimistas de los sujetos. Como el "verlo todo negro" es una expresión figurada para el hecho, contrario, de que los perceptos de otras personas, pesimistas por las mismas causas o motivos, o los contrarios, el nativo temperamento o carácter, o las circunstancias, por ejemplo, estar enamoradas y *no* ser correspondidas, están todos —el campo entero de ellos— transidos de su pesimismo, es decir, están integrados por los estados y movimientos de ánimo pesimistas de los sujetos. Ni siquiera son expresiones *tan* "figuradas": no sólo hay *asociaciones* naturales, "cuasisinestéticas", entre ciertas cualidades sensibles, como los colores rosa y negro, y ciertos estados o movimientos de ánimo, como la alegría y la melancolía —de *melas cholos* = humor negro—, sino que entre unas y otros hay relaciones incluso de causalidad, psicofísica o físicopsíquica: el rosa causa una exultación más delicada que la excitación violenta causada por el rojo —¿por qué piensan ustedes que el capote de brega es rosa y la muleta de matar roja?—; el negro causa una depresión confirmada por los efectos emocionales de la oscuridad, de la noche: por eso es el color del luto —entre nosotros, pues preveo la objeción: ¡entre los chinos es el blanco!; y me apresuro a responder: ¿es que para los chinos será la muerte el hecho *penoso* que es para nosotros?...

Pero las *mociones* integrantes de los perceptos *no* se reducen a las *afectivas*: se extienden a las que van desde las *impulsivas* a las *volitivas*, aunque sólo fuese porque las afectivas causan estas otras. Los perceptos color de rosa, en el sentido de alegres u optimistas, contienen un ingrediente de atracción impulsiva o volitiva; los negros en el sentido de melancólicos o pesimistas, un ingrediente de repulsión impulsiva o volitiva.

En suma: los perceptos están integrados por imágenes, relaciones, emociones y mociones de las especies "afectivas" y "activas", y por aquellos que estas emociones y mociones, las relaciones y las imágenes vienen a completar, a rellenar —y ahora caigo en la cuenta de que no he dicho aún en qué consista o qué sea. Tiene que ser aquello que presente fundamentalmente las características diferenciales, las notas específicas de los perceptos, puesto que las imágenes son dejadas por ello, y las relaciones y las emociones y mociones no presentan tales notas o características. Para designarlo se ha arbitrado como término técnico el nombre "sensaciones", entendido —"comprendido"—, pues,

en el sentido —designación— exclusivo de: los "elementos" "sensoriales", "sensibles", "perceptivos" *stricto sensu*, de los perceptos: las cualidades sensibles mismas que quedan, y como quedan, si se abstrae de las imágenes, relaciones y emociones y mociones que se les agregan. Ensayemos tal abstracción en un experimento mental de aquello de que les dije al indicarles las posibilidades imaginativas, mentales, del método fenomenológico. De la postal de nuestro ejemplo anterior, de *esta mesa*, ejemplo más anterior aun, imaginemos, pensemos, *abstraídas* toda emoción y moción que pueda relacionarnos con ella, o por la que podamos estar en relación con ella, es decir, mirémosla con toda la indiferencia posible; abstraídos también las relaciones de sustancialidad y modalidad con que las conformamos como una 'mesa' —que no en balde expresamos con un *sustantivo*— y su color como color 'de' ella, es decir, 'modo' de ella; abstraída, en fin, toda imagen de ella dejada por ella misma en las percepciones anteriores de ella, y toda imagen dejada por otras mesas, por otros muebles, por..., y esforcémonos —porque es tan antinatural, que resulta difícil— por imaginar y concebir lo que queda: los puros *matices* de color que se integran en "el" color *uniforme* de ella por obra de los ingredientes abstraídos, precisamente; la pura dureza, suavidad, frialdad de "su tacto", es decir, de ella para nuestro tacto... Y tales "puros" matices de color, dureza, suavidad, frialdad, y todo lo demás *de la misma* especie que se quiera, sin las *relaciones* entre ellos que serían parte u obra de los ingredientes abstraídos —incluso sin las de yuxtaposición espacial, si éstas fuesen parte de tales relaciones, lo que no puedo ni necesito decidir en este instante. Tales "puros" matices y demás son las "sensaciones", *strictissimo sensu*, ingrediente o integrante *fundamental* del percepto *esta mesa*.

Pero podemos ayudar, a nuestros pobres imaginación y pensamientos esforzados, a "representarse" las sensaciones —porque es imposible "percibir las sensaciones", contradicción en los términos, si todo percepto = sensaciones + todo lo demás visto. Podemos *acercarnos* a las puras sensaciones, sin llegar nunca a acercarnos del todo, a *tocarlas*, por decirlo así a ellas mismas; es decir, podemos descomponer, experimentalmente, un percepto, sin poder llegar a descomponerlo del todo, que sería hacer que dejase de ser percepto —y no podemos dejar de percibir —perceptos— porque tampoco podemos despojarnos de toda imagen, de toda relación, de toda emoción y moción, o *de nosotros mismos*, y dejar de ser los seres, humanos, que somos. En los mismos estudios de Psicología en que se proponía el simplicísimo experimento de la postal, se proponía otro tan simple, y tan valedero: mirar una hoja impresa, de un libro, de un periódico, o manuscrita, al revés, cabeza

abajo: lo que, cabeza arriba, se percibía como letras perfectamente delineadas y agrupadas en palabras, unas y otras perfectamente "legibles", es decir, "reconocibles", se percibe ahora como una *maraña* de rasgos gráficos, entre los cuales se reconocen algunas letras invertidas —un principiante en la lectura *no reconocería* ni esto—: ya no se percibe lo que se percibía, pero se *percibe* aún algo, no hemos llegado a la percepción del *caos* de las puras sensaciones, imposible, contradictoria, pero el percepto actual es, no sólo el efecto de un cambio de las sensaciones mismas, sino el residual de la abstracción, de la separación *efectiva, real*, por la inversión del percepto, de las imágenes, y hasta de las relaciones, con que integrábamos con las sensaciones visuales el percepto derecho; tenemos un percepto menos integrado que el derecho, en el que nos acercamos a las sensaciones puras, pero no tenemos éstas mismas.

En conclusión: todo percepto —incluido el gran percepto que es el campo entero de los perceptos de cada momento— es un compuesto integrado por sensaciones completadas con imágenes, conformadas con relaciones, sentidas con estados o movimientos de ánimo afectivos, en movimientos, que van del impulsivo al volitivo, causados por ellas o sobre ellas. Tan sólo tengo ahora que remplazar las expresiones "completadas", que es impropia, "conformados" y "sentidas", que son tautológicas, "en movimientos causados por ellas o sobre ellas", que es indecisa, por los *términos técnicos* correspondientes —que será completar el análisis con la "conceptuación" justa de las *relaciones* entre las sensaciones y los demás ingredientes integrantes de los perceptos.

Se han empleado los términos comunes "apercibir" y "apercepción": un percepto es un compuesto de sensaciones "apercibidas" por imágenes, relaciones y emociones y mociones. Pero tal término tiene, por *común*, el inconveniente de subsumir, bajo un mismo concepto genérico, relaciones que son específicamente muy diferentes: imágenes, relaciones y emociones y mociones no "aperciben" igualmente las sensaciones. Son, sin embargo, cómodos para designarlo todo junto cuando no interesa especificar.

La relación entre las sensaciones y las imágenes es de "continuidad" entre "elementos" *de la misma especie*, como veremos al hacer el análisis de las imágenes.

La relación entre las sensaciones y las relaciones es la relación entre relatos tan *heterogéneos*, tan "incomprensibles" que no cabe expresar más que con expresiones figuradas como la de "participación", u otras, que no dejan de ser figuradas por ser de figuras más adecuadas a lo figurado mediante ellas: las relaciones "informan", "conforman", "configuran", las sensaciones: dan a los innumerables matices de color

de la superficie de esta mesa, y demás sensaciones integrantes de esta mesa —en cuanto percepto—, la "forma" de modos de una sustancia, dándoles en conjunto la "forma" de sustancia, con la que percibimos la mesa, que la percibimos como 'mesa', como 'sustancia'. Pero sobre esta relación he de volver ampliamente al tratar del pensamiento y de la objetivación por medio de él.

Finalmente, la relación entre las sensaciones y las emociones y mociones, como la alegría y la tristeza, y la atracción y la repulsión, es objeto de muy diferentes, y hasta opuestas, descripciones y conceptuaciones. Para algunos, todos los sentimientos se reducen, en lo que tienen de afectivo y en último análisis, a un "tono sentimental" o "afectivo" de las sensaciones mismas, es decir, a un modo cualitativo de éstas, del que puede formarse idea, o tenerse la intuición, por los ejemplos anteriores, de lo excitante del rojo y lo deprimente del negro. Para otros, hasta los llamados "sentimientos sensibles", como el dolor y el placer puramente "físicos", serían algo más que un mero tono afectivo de las sensaciones. Lo que parece más o mejor fundado, es tener los sentimientos sensibles por sensaciones, del tacto en la acepción amplia de este sentido en la Psicología contemporánea, en razón del hecho de existir en los "puntos de dolor" de la piel un órgano especial para sentirlo; y tener todos los sentimientos, los "sensibles" y los "superiores" o "espirituales", y aún todos los movimientos del ánimo que van de los impulsos a las voliciones, por *integrantes, no de las sensaciones mismas, pero sí, con ellas, de los perceptos*: sería la participación de las emociones y mociones en la objetivación, sería la "objetivación emocional y mocional" que expondré al exponer la objetivación en general, al examinar el pensamiento.

Y ahora puedo repetir, pero con una terminología que, explicada en lo anterior, designará más propia y específicamente lo repetido: todo percepto es un compuesto de un continuo de sensaciones e imágenes, conformado por relaciones, y emotivo y motivo peculiarmente.

En pasaje anterior, dije de las sensaciones que tenían que ser "aquello que presente fundamentalmente las características diferenciales, las notas específicas de los perceptos", lo que equivale a decir que tienen que ser los fenómenos *físicos* fundamentales, *elementales*, en contra de la idea que se tiene, sin excepción, de que son fenómenos, elementales sí, pero *psíquicos*. En los perceptos no hay más que sensaciones, imágenes, relaciones y emociones y mociones. Las imágenes son conceptuadas generalmente de fenómenos *psíquicos*, como las emociones y las mociones; las relaciones lo son de conceptos como fenómenos *psíquicos* o de objetos *ideales*. Si, pues, también las sensaciones fuesen fenómenos *psíquicos*, los perceptos se integrarían exclusivamente

de fenómenos *psíquicos* y objetos *ideales*: ¿a qué deberían entonces su índole de fenómenos *físicos*? De la índole psíquica, o ideal, y no física, de las emociones y mociones y de los conceptos y las relaciones, no es posible dudar: si también ellos fuesen físicos, no quedaría nada psíquico ni ideal en el mundo. Conceptuar no sólo los perceptos, sino también las emociones y mociones y los conceptos, de *físicos*, o conceptuar, no sólo las emociones y mociones y los conceptos, sino también los perceptos, de *psíquicos*, es ir igualmente en contra de los fenómenos, que exhiben las características diferenciales de los físicos y los psíquicos, a que pasamos revista al exponer la segunda clasificación de los objetos. Pero si no es posible dudar de la índole *psíquica* de las emociones y mociones y de los conceptos, ni tampoco de la índole *física* de los perceptos, no queda para explicar ésta más que la índole *física*, y no *psíquica*, de las *sensaciones* mismas. Esta argumentación se completa con otros dos argumentos, complementarios entre sí: el uno, la exhibición de las enumeradas características de los fenómenos *físicos* en las *sensaciones* mismas; el otro, la explicación de la falsa concepción de las sensaciones como fenómenos psíquicos. Y empezaré por éste, porque el otro conduce a lo que debe continuar el examen de los perceptos.

¿Por qué se tienen, sin excepción, las *sensaciones* por fenómenos *psíquicos*? Porque se piensa que "se dan *en* la conciencia" y, correlativamente, con la "subjetividad" de los fenómenos de conciencia o psíquicos.

Pero ¿qué puede querer decir que "se dan *en* la conciencia"? La "conciencia", en el sentido de aquello "en" que "se dan" los fenómenos "de ella" o psíquicos, no es ningún recipiente o continente de estos fenómenos distinto de ellos mismos, no es más que conjunto —la "corriente"— de ellos. "Darse en la conciencia", no puede querer decir otra cosa que "ser parte de ella", ser fenómenos de conciencia o psíquicos. "Darse en la conciencia", las sensaciones, no puede querer decir otra cosa que ser las sensaciones fenómenos psíquicos. Ahora bien, ésta es precisamente la cuestión. Por lo tanto, el pensar que las sensaciones "se dan en la conciencia", *no* es una *prueba* o *razón* de su ser fenómenos psíquicos: es simplemente otra fórmula para la afirmación de que son fenómenos psíquicos, que es precisamente la cuestión: las sensaciones ¿son o no parte de la conciencia *como* las emociones y mociones —y los conceptos, si éstos son fenómenos psíquicos?, que es decir: ¿tienen o no las características diferenciales de las emociones y mociones, de los fenómenos psíquicos inconcusos? No queda más razón o prueba posible que la respuesta *afirmativa* a esta pregunta —a la que tan sólo puede responder la fenomenología, afirmativa o negativamente; ahora

bien, es de esta última manera como responde. Recordemos, en efecto, las características diferenciales de los fenómenos físicos, esto es, de los perceptos, e inquiramos en cuál de los ingredientes integrantes de los perceptos que ha revelado el análisis, pueden darse más precisamente tales características. Ellas eran la extensión y la localización en el espacio, las cualidades sensibles y la intersubjetividad parcial. Estas características ¿en cuál de los ingredientes integrantes de los perceptos se darán más precisamente, en las sensaciones, en las imágenes, en las relaciones o en las emociones y mociones? En éstas últimas, desde luego, no: porque son los fenómenos *psíquicos* inconcusos: emociones y mociones no tienen ni cualidades sensibles, sensoriales, es decir, de sensación, ni extensión, ni están localizadas en el espacio como los perceptos, sino en la relación que expuse con el cuerpo y los demás cuerpos, y son subjetivas. (Si los sentimientos sensibles son sensaciones, basta restringir las características de lo psíquico a los superiores o espirituales.) Pero tampoco pueden darse las características diferenciales de los fenómenos *físicos* en las relaciones integrantes de los perceptos, porque todas las relaciones son, o conceptos como fenómenos *psíquicos* u objetos *ideales:* no necesito, seguramente, insistir. Quedan todavía las imágenes. Pero las imágenes son reliquias de los perceptos, que no pueden explicar éstos, sino sólo explicarse por ellos, como se hará paladino concluyentemente al hacer el análisis de ellas, tras éste de los perceptos. No quedan, pues, más que las sensaciones para cargar, por decirlo así, con las características de fenómenos *físicos* de los perceptos, pero cargan perfectamente con estas características. Desde luego, las sensaciones *son las cualidades sensibles* mismas de los perceptos: así, por ejemplo, el color de esta mesa no es, "sensorialmente", más que el continuo de matices de color que son las sensaciones cromáticas mismas, integrantes fundamentales de esta mesa en cuanto percepto visual u óptico. Acabo de decir "el continuo": en efecto, la extensión —y la localización en el espacio— está requerida por el color como puse de manifiesto en ocasión anterior: la extensión —y la localización en el espacio— es fundamentalmente un modo cuantitativo de los modos cualitativos que son las sensaciones de color —y las de tacto. Queda, ya únicamente, la cuestión de la *intersubjetividad* que se reconoce generalmente en los *perceptos*, y la *subjetividad* que se reconoce, no menos generalmente, en las *sensaciones*. Pero a estas alturas, puede resolverse con los tres puntos siguientes: 1°) las *sensaciones* son subjetivas; 2°) la *intersubjetividad* de los perceptos es obra de los conceptos de las relaciones y en general modos que contribuyen a integrarlos; 3°) lo *parcial* de la intersubjetividad de los perceptos, obra de relaciones complicadas entre los perceptos y los sujetos. Paso a expla-

nar estos puntos, partiendo de un caso supuesto, pero que podríamos hacer efectivo.

Supongamos que les pido a ustedes que me hagan cada uno un dibujo coloreado de la superficie de esta mesa. Si no saben dibujo ni pintura, o aquellos de ustedes que no lo sepan, me entregarán el dibujo de un rectángulo coloreado de un gris uniforme. Si saben dibujo y pintura, o aquellos de ustedes que los sepan, me entregarán sendos dibujos diferentes por la forma y el color: las formas varían según el "escorzo" en que cada uno de ustedes ve la superficie de la mesa por su posición espacial, o más exactamente la de sus ojos, relativamente a la superficie de la mesa: serán una serie de distintos trapecios o trapezoides; los colores variarán según los "matices" del gris con que cada uno de ustedes ve la superficie de la mesa por la posición de sus ojos relativamente a la iluminación de la superficie de la mesa: serán una serie de coloraciones, cada una pintada con distintos colores, que ni siquiera serán todos matices del gris, sino que serán hasta el blanco o/y el negro y hasta otros, por ejemplo, quizá un verde aceitunado. ¿Cómo se explican las dos colecciones de dibujos? O ¿en qué consiste el saber o no saber dibujo y pintura? Quienes los saben dibujan y pintan las formas y colores que *ven*, que dependen de la posición de sus ojos relativamente al objeto dibujado y pintado. Quienes no saben dibujo ni pintura, dibujan y pintan, como los niños, las formas y los colores que *saben* que tienen los objetos pintados, y que son independientes de la posición de sus ojos relativamente de los objetos, en cuanto que son *concebidas abstrayendo*, 1) *de* las diferencias condicionadas por dichas posiciones, que un mismo sujeto puede tomar sucesivamente desplazándose, y diferencias rectificables más o menos por medio de otros sentidos, en el caso, del tacto, y de procedimientos más complicados como la medición, 2) una *forma "uniforme"* y un *color "monótono"* para todos los sujetos, o "intersubjetivos". La rectangularidad y el gris de la superficie de esta mesa no son, pues, propiamente "vistos" por cada uno de nosotros como "ve" la forma escorzada o los matices de gris que sean. La rectangularidad y el gris son "percibidos" porque son "concebidos" con los conceptos 'rectángulo' y 'gris', empleados en el caso, en vez de otros, en razón de la pluralidad de "vistas", de la rectificación por el tacto, del empleo de la medición —que es un proceder de entraña fuertemente conceptual. Y son únicamente la forma rectangular concebida, y el gris monótono concebido, los que son *intersubjetivos*, aquella forma y aquel color, únicamente, en que estamos todos nosotros de acuerdo, es decir, que todos concebimos como la forma y el color de esta mesa. En cambio, los matices de color y la forma escorzada de la "vista" de la mesa que tiene cada uno de noso-

tros, son los que tiene cada uno justo a *diferencia* de los demás: son *subjetivos*. Bien entendido que, por lo dicho anteriormente, todavía no son las sensaciones puras, absolutamente subjetivas, sino percepciones menos intersubjetivas que la de la forma rectangular y el gris monótono. La intersubjetividad de los perceptos es *parcial*, y *más* o *menos* tal, primero, porque, como ya apunté en ocasión anterior, no se extiende a más sujetos que a los que están percibiendo efectivamente un objeto dentro de ciertos límites espaciotemporales: así esta mesa no es percepto *ahora* más que para los que estamos *aquí* (un aquí determinado por el alcance espacial de la perceptibilidad visual más que por las paredes que impiden la percepción visual sólo accidentalmente); y segundo, porque la intersubjetividad de los perceptos es mayor o menor según la índole de los conceptos y demás ingredientes que los integran y los condicionan: esta mesa como percepto rectangular y gris es de una intersubjetividad que se extiende a todos los que estamos aquí ahora, y puede extenderse a cuantos nos remplacen en la sala, mientras que esta mesa como el percepto no rectangular ni gris monótono que es para cada uno de nosotros, es de una intersubjetividad que no se extendería más que a quienes nos remplacen en los respectivos lugares, y ni esto siquiera en cuanto al color, que depende de la iluminación, de la luz, que va cambiando con las horas, hasta el punto de no volver a ser corrientemente nunca con toda exactitud la misma que fue.

Estas conclusiones ¿no obligan a rectificar la ya tradicional diferenciación expuesta, de los fenómenos físicos y los psíquicos por la intersubjetividad parcial de los físicos y la subjetividad total de los psíquicos? Sí y no. No, en cuanto que tal diferenciación se expresa refiriéndose exclusivamente a los *perceptos*, de un lado, y a las emociones y mociones, como fenómenos *psíquicos* inconcusos, del otro lado. Sí, en cuanto que las anteriores conclusiones obligan a puntualizar así: la intersubjetividad y la subjetividad *no* es una diferencia radical, esencial, de los fenómenos físicos y los psíquicos: los fenómenos *físicos elementales*, las *sensaciones*, son *subjetivas*, como los fenómenos *psíquicos*; son los fenómenos *físicos compuestos*, los *perceptos*, los que son *intersubjetivos*, y lo son, no en razón de lo que tienen de *físicos*, que son las sensaciones que contienen, sino en razón de los *conceptos* de los modos que contribuyen a integrarlos. La diferencia de subjetividad e intersubjetividad *no radica*, pues, en lo físico o lo psíquico de los objetos, sino en ciertas relaciones *entre* lo físico elemental y compuesto, sensaciones y perceptos, y lo psíquico, también elemental y compuesto, de cuya complejidad no podré acabar de darles idea hasta más adelante, aunque empiece a dársela acto seguido, insistiendo como sigue.

La tesis kantiana y aun husserliana, es que las sensaciones son fenómenos psíquicos, que se dan *en* la conciencia, y por ende son subjetivos, pero que son objetivados y convertidos en intersubjetivos —pues la objetividad se reduciría a la intersubjetividad—, en los perceptos, por los conceptos. Pero la argumentación desarrollada parece imponer la conclusión de que las sensaciones *no* se dan *en* la *conciencia*, sino *en* los perceptos que resultan intersubjetivos porque, aunque su ingrediente de sensaciones es subjetivo, a pesar de ser *físico*, los conceptos de todos sus ingredientes son intersubjetivos. Ahora bien, los perceptos *no* se dan *en* la *conciencia*, sino *para* la conciencia, y como de sus integrantes, las emociones y mociones, y las relaciones en cuanto sean psíquicas, *sí* se dan *en* la conciencia(—en cuanto ideales no se darían en la conciencia, pero tampoco en los perceptos, sino en el sentido de ser conocidos y participados por lo psíquico y lo físico—) no quedan más que las sensaciones que se den, *no en* la conciencia, sino *para* ésta. Este "para" quiere decir —designa— con toda precisión, simplemente, el ser las sensaciones conformadas por relaciones, causas o efectos de emociones y mociones, u "objetos intencionales" de ellas, es decir, términos de la emocionalidad y mocionalidad mismas en que ellas consisten, con las que ellas se vierten sobre tales términos —no es posible describir fenómenos últimos como éstos, en rigor únicamente "intuibles", sino con expresiones figuradas—; y el estar las sensaciones, y por obra de ellas los perceptos enteros, *presentes* como lo están, en esta primera "modalidad" de la "misteriosa" relación entre lo físico y lo psíquico. Pues ¿qué quiere decir, qué designa, la expresión "fenómeno físico", con todo rigor? Únicamente esto: "fenómeno", *presencia*; "física", la *forma* o *especie de presencia* propia, peculiar, característica, constitutiva de las sensaciones, y por obra de éstas, de los perceptos; la índole específica misma de las sensaciones, y por obra de ellas, de los perceptos.

Y aquí puedo dar por suficientemente analizados los *perceptos* —y la *percepción*(el *acto de percibir*) que se distinguía de ellos: porque ¿qué puede ser este acto sino los de concebir las relaciones y los emocionales y mocionales que contribuyen a integrar los perceptos? Primero, no se encuentra, de hecho, ningún acto de percepción distinto aún de tales actos de concebir y emocionales y mocionales. Y segundo, de estos actos son perfectamente propias las características *psíquicas* que diferenciaban el acto de percibir,(la percepción,)del percepto con sus características *físicas*. Hay, pues, una percepción distinta del percepto, pero únicamente en este sentido riguroso: hay en el percepto unas [sensaciones]y unas relaciones y emociones y mociones distintas de las sensaciones, y hay unos perceptos, con sus sensaciones, relaciones y

emociones y mociones, distintos de las relaciones y emociones y mociones *no integrantes de perceptos* —porque *no todas* las relaciones y emociones y mociones se reducen a las que integran perceptos, y estas relaciones y emociones y mociones que no integran perceptos, *parecen* los *únicos* que sean fenómenos *psíquicos*, a diferencia de los fenómenos *físicos* de los *perceptos*, aunque en rigor no sean los *únicos*, ni sean más psíquicos que los integrantes de los perceptos, y las sensaciones sean los *únicos* fenómenos *puramente físicos*.

Hasta aquí no he hecho más que *fenomenología* pura de la percepción. Pero aquí necesito decir algo de la *teoría* —metafísica— de la percepción, vigente aún en la ciencia psicológica *y en la ciencia natural* contemporánea. Es la teoría de la "subjetividad de las cualidades sensibles", "segundas" y "primeras", conjugada con la "teoría" de la perceptibilidad "de la materia" física, las cuales pueden formularse, en resumen de la máxima concisión, como sigue.

Las cualidades sensibles segundas, como los colores, y primeras, que son las espaciales, son apariencias causadas en las conciencias, y por ende subjetivas, causadas por la materia física exterior, extraña, a las conciencias, a las psiques, a las almas, sea ella átomos, ondas, campo, o lo que sea.

Estos átomos, ondas, campo, o lo que sea, son percepti*bles*, por principio; su imperceptibilidad actual es efecto de la causa, meramente accidental, de la falta de instrumentos más potentes que los actuales para ayudar a nuestros órganos de los sentidos a percibir.

Las teorías tienen por razones de ser, y por únicas justificables o valederas, una *necesidad* de "comprender" —esta expresión tiene aquí una designación nueva— los *fenómenos*, y una *imposibilidad* de comprenderlos *de otra manera*, que tiene una forma lógica, a saber, la del bicondicional:

si y sólo si las cualidades sensibles son apariencias causadas en las conciencias por la materia física, se comprenden fenómenos como los de dilatación y contracción de los gases, de la propagación de la luz etc.;

si y sólo si la materia física es perceptible, se comprende que pueda ser causa de fenómenos físicos.

Pero ¿qué quiere decir, en tales bicondicionales, "comprender"?

Que se *imagina* un "modelo", esto es, unos objetos no percibidos que se conducirían según el modelo de los percibidos —invirtiendo la relación de modelo y aquello de que lo es—: unas moléculas y unos átomos que se distancian o se acercan, como se distancian o se acercan los cuerpos microscópicos; unas ondas que se forman y propagan en

un medio etéreo, como se forman y propagan las ondas en el agua o en el aire.

Pero las autoridades dicen que la Física está en trance de renunciar a todo "modelo", para quedarse en una pura formulación matemática de los fenómenos mismos, porque el comportamiento de éstos es de una complejidad "inimaginable". Hace ya más de medio siglo que Husserl dio a esta concepción puramente fenomenológico-matemática de la Física, la formulación insuperable que se lee en el § 52 de las *Ideas*, al que remito a aquel de ustedes lo bastante curioso para irse a leerlo.

Ello querría decir que los objetos metafísicos físicos de la tradicional clasificación, están en trance de dejar de existir, es decir, está el pensamiento científico, y con él el pensamiento humano todo, en trance de dejar de concebirlos, o de pensar los conceptos que los conciben, como conceptos indispensables para la comprensión de los fenómenos.

En todo caso, los *objetos* físicos que sean *causa* de los *fenómenos* físicos, *no pueden* ser a su vez *fenómenos* físicos, sin contradicción en los términos. Las dos teorías tradicionalmente conjugadas, son, en efecto, contradictorias entre sí.

Con los microscopios y ultramicroscopios, se ven partes cada vez más pequeñas de los *fenómenos* físicos, de los *perceptos*. Luego llegarán a verse *las más pequeñas*. —Sí, las más pequeñas *fenoménicas*, es decir, parte de los fenómenos, de los perceptos, es decir, de los *efectos* de *las otras*: estas otras, las causantes de las fenoménicas, cualquiera que sea su tamaño, el de las causantes, no pueden ser a la vez el efecto que causan: si se llega a ver los átomos, es que éstos serán simplemente lo que eran los microbios antes de la invención del microscopio; y si se llega a verlos, y quiere seguirse con la teoría de la causación de las cualidades sensibles por la materia física, habrá que concebir unos metaátomos que causen los átomos vistos; y si los átomos mismos han de seguir siendo las causas de lo visto, las partes más pequeñas de lo visto a que se llegue, no serán los átomos mismos.

—Pero, con la desaparición de los objetos metafísicos, ¿no es forzoso el "idealismo empírico"?

—Sí, si las sensaciones fuesen fenómenos psíquicos. Pues no quedaría absolutamente nada físico. Hasta ahora se podía aceptar la índole psíquica y subjetiva de las sensaciones, y hasta de los perceptos, y pensarse "realista", "ingenuo" o "crítico", porque se disponía de los objetos metafísicos físicos, tras los fenómenos físicos, tras los perceptos, independientes de éstos, de todo fenómeno, de toda conciencia, de todo sujeto.

No, si las sensaciones son fenómenos físicos. Ellas bastan para que, aunque no haya más que *fenómenos*, físicos y psíquicos —y objetos

metafísicos *psíquicos*, de que puede prescindirse en este contexto—, haya fenómenos *físicos* y *psíquicos*, es decir, no se reduzca todo a lo psíquico de los sujetos.

Y es hora de pasar al análisis fenomenológico y la crítica de la teoría de la imaginación.

LECCIÓN XI

LAS IMÁGENES

La palabra "imaginación" designa tradicionalmente la "facultad" de imaginar, de "forjar" imágenes *psíquicas*, a diferencia de las "imágenes" *materiales*, como esculturas, cuadros, fotografías, imágenes en el espejo o en la retina. Pero fenomenológicamente no hay facultades: las facultades no son fenómenos, sino objetos metafísicos. Fenomenológicamente, la palabra "imaginación" no tiene más fenómenos que designar sino, o bien el conjunto de todos los fenómenos de la imaginación, el fenómeno total de la imaginación, o bien el *acto de imaginar*, de forjar imágenes, a diferencia de las *imágenes* mismas forjadas o imaginadas, al modo como se distingue entre el *percepto* y la *percepción*; sin perjuicio de que, así como el análisis redujo la percepción a otros fenómenos, elementales, reduzco también el "imaginar", que es como diré preferentemente, a otros fenómenos, elementales asimismo. Pero por la misma razón por la que antepuse la descripción y el análisis del percepto a los de la percepción, la primacía de los objetos de la expresión verbal dentro de la situación toda constituida por ésta, voy a anteponer la descripción y el análisis de las imágenes a los del imaginar, en la esperanza de que los de las imágenes hagan tan superfluo los del imaginar, como los del percepto hicieron los de la percepción.

Las imágenes son, por esencia, imágenes "de" algo. Si ellas mismas son un objeto —de qué clase es cuestión de resolver—, son un objeto *de otro* objeto, un objeto que "tiene" a su vez un objeto, otro objeto, o son un objeto en una *relación* esencial con *otro*. Esto es así ante todo en las imágenes *materiales*. En éstas ante todo, porque ontofilogenéticamente se objetiva lo físico antes que lo psíquico, aun cuando las imágenes *materiales* se llamasen "imágenes" por analogía con las de la imaginación, con las *psíquicas*, que bien pudiera ser al revés. Las imágenes materiales son "imágenes" porque "reproducen", o "representan", o "copian", o "imitan", o pretenden hacerlo, un "original", un "modelo" con el que están precisamente en la relación que designan las expresiones "reproducir", "representar", "copiar", "imitar", y es esen-

cialmente una relación de semejanza entre la imagen y el original, o de la imagen con el original. Estas imágenes son obra del arte humano, y el lugar donde estudiarlas es el del estudio de la expresión artística. Dejémoslas, pues, para allá, diciendo de ellas aún tan sólo que lo que pasa con ellas, pasa con las imágenes de la llamada "imaginación reproductora", es decir, con aquellas que se limitan precisamente, a reproducir, representar, copiar o imitar un *percepto*, porque éste es su original. En el caso de estas imágenes, el objeto "de" la imagen es el percepto: "la imagen reproductora" es un objeto que tiene a su vez por objeto un percepto.

Pero hay además las imágenes de la llamada "imaginación creadora", y en éstas no es tan obvio el objeto "de" que sean imágenes: pues son, precisamente, las que no reproducen, representan, copian ni imitan ningún *percepto*, sino que combinan partes de perceptos o quizá más bien de partes de imágenes reproductoras de perceptos, en —¿en qué? ¿en un objeto distinto de la imagen misma, como el percepto es distinto de la imagen reproductora, o simplemente en la imagen misma? Andamos una vez más en la historia de la Filosofía a la imagen que ha prestado ya tantos servicios en ella, a la imagen del centauro, compuesta con la parte del percepto del hombre que es su tronco con cabeza y extremidades superiores sin las inferiores, y la parte del percepto del caballo que es su tronco con las extremidades anteriores y posteriores sin la cabeza y cuello. ¿Cuál es el objeto "de" esta imagen, de la imagen "del" centauro? ¿Tiene esta imagen un objeto, es decir, un objeto *distinto de ella* misma, con el que esté en una relación comparable a la de la reproducción, representación, copia o imitación en que están las imágenes del hombre y del caballo con los respectivos perceptos, el hombre y el caballo mismos? Relación solamente "comparable" a ésta, porque si fuese esta misma, la imagen no sería de la imaginación creadora, sino de la reproductora, es decir, no habría tal imagen, del "centauro". Evidentemente, *no* hay tal objeto. Objetos distintos de la imagen misma del centauro, no hay más que el hombre y el caballo mismos, o más precisamente, las partes susodichas del hombre y del caballo; ahora bien, estas partes no son, ni menos el hombre y el caballo mismos, los objetos de la imagen creadora del centauro, sino que son los objetos de las imágenes reproductoras del hombre y del caballo o de las susodichas partes de ellos. La imagen del centauro; en general, la imagen creadora, *no* tiene, pues, objeto, en el sentido en que lo tiene la reproductora: la imagen creadora no es imagen "de" un objeto, en el sentido en que la imagen reproductora es imagen "del" percepto; y sin embargo, se emplea la misma preposición "de" en los dos casos: "imagen *del* hombre", "imagen *del* caballo", "imagen *del*

centauro". Pero no puede menos de ser *equívocamente*: la misma preposición "de" *no* puede expresar *la misma relación* en los dos casos. Y en efecto, no la expresa: en "imagen del hombre", "imagen del caballo", expresa que la imagen es reproducción, etc., del percepto *hombre* o del percepto *caballo*; en "imagen del centauro", expresa que la imagen *se especifica por el centauro*, como la imagen de la quimera *se especifica* por ésta, *por la quimera*. Cierto que es posible entender de esta manera también las expresiones "imagen del hombre", "imagen del caballo", pues que, en cuanto imágenes, consisten en una imagen hombre o una imagen caballo, como la imagen del centauro consiste en una imagen *centauro*. Como es forzoso entender las expresiones "percepto de hombre" o "percepto de caballo" en el mismo sentido que "imagen de centauro": el percepto de hombre y el de caballo no tienen sendos objetos, hombre y caballo, distintos de ellos mismos, de los perceptos mismos: los perceptos no son, precisamente, imágenes ni materiales, más que en el caso especial de tratarse, efectivamente, de imágenes materiales. Pero lo importante es no confundir los dos sentidos —las dos designaciones— del "de" en construcciones como las anteriores. ¿Por qué es importante? Porque si no se distinguen la expresión puede inducir a pensar que *haya en todos los casos en que se emplea un objeto más, que no hay más que en algunos de ellos*;* puede inducir a pensar que la imagen del centauro, y en general la imagen creadora, y más en general aún quizá otros objetos, tengan *otro* objeto, distinto de ellos, que en verdad no tienen más que las imágenes reproductoras, psíquicas o materiales; pero que no tienen ni los perceptos ni las imágenes creadoras, ni quizá otros objetos.

Ahora se plantea esta cuestión: ¿se reducen las imágenes creadoras a las que combinan partes de perceptos, o de imágenes reproductoras de perceptos? ¿no habrá imágenes, literalmente, auténticamente, "creadoras", que combinen, siquiera en parte, o consistan íntegramente en, algo que no fuese reproducción alguna de percepto alguno, sino absolutamente nuevo, creación pura, objeto verdaderamente *sui generis*? Algún intento se ha hecho, y sutil, como tenía que ser por fuerza, por fuerza de la imposibilidad del intento, para, más que exhibir una imagen tal, que sería la única operación concluyente, sugerir la posibilidad de ella en ciertos casos excepcionales, límites;° que es lo más que podría intentarse, dada la imposibilidad del intento, determinada por la índole de las imágenes en general, según la iremos determinando a su vez.

Con mucho más fundamento, pues, se plantea esta otra cuestión: ¿de qué objetos hay imágenes? —imágenes *reproductoras*, puesto que las creadoras no lo son de ningún objeto distinto de ellas, sino que son

* – Posiblemente contra Meinong
° – Hume

meras combinaciones de partes de los objetos de las reproductoras, o de partes de éstas; ¿se reducen las imágenes reproductoras a las reproductoras de *perceptos*? ¿no habrá imágenes *reproductoras* de *objetos distintos de los perceptos*?

Puesto que no hay más objetos distintos de los perceptos que las imágenes, las emociones y mociones, los objetos ideales y los metafísicos, tales imágenes *reproductoras* de objetos distintos de los perceptos tendrían que ser, o imágenes de imágenes, o imágenes de emociones y mociones, o imágenes de objetos ideales, o imágenes de objetos metafísicos. Pasemos revista a cada una de estas especies, para comprobar su existencia efectiva, o siquiera su posibilidad, o, todo lo contrario, su imposibilidad.

Imágenes reproductoras de imágenes. De hecho, no parecen existir. ¿Quién ha imaginado nunca una imagen como sería una imagen de la imagen de *esta mesa*, por ejemplo, o de cualquier otro percepto, en general? Todo lo que podría tentar a tenerlo por tal imagen, resulta, bien mirado, un objeto de otra especie: una segunda o nueva imagen de *esta mesa*, del mismo percepto, en general; el concepto de 'la imagen de *esta mesa*'... Y de hecho no existirían, porque *no podrían* existir, dada la índole de las imágenes...

Imágenes reproductoras de emociones, y mociones. De hecho, tampoco parecen existir. Todo lo que puede tentar a tenerlo por tal, resulta, bien mirado, también un objeto de otra especie: una nueva emoción o moción de la misma especie, acompañada de imágenes de los perceptos "en" que "tuvo lugar" anteriormente una emoción o moción de la misma especie; el "recuerdo" de una emoción o moción anterior, acompañado o no de una nueva de la misma especie; el mero concepto de 'la emoción tal' o 'la moción cuál'... Y de hecho no existirían, por la misma *imposibilidad* de existir, dada la índole de las imágenes.

Imágenes reproductoras de objetos ideales. Pasa lo mismo, y por lo mismo. Hay imágenes *de los objetos de objetos ideales*, por ejemplo, imágenes *de los objetos de los conceptos*: los objetos de los conceptos pueden ser perceptos. Y hay imágenes "concomitantes" *de los objetos ideales*, que pueden *no* serlo *de los objetos de éstos*; por ejemplo, imágenes concomitantes *de los conceptos*, que pueden *no* ser imágenes *de los objetos de los conceptos*, sino de otros objetos... Pero no hay imágenes *de los objetos ideales mismos*, por ejemplo, *de los conceptos mismos*.

Imágenes reproductoras de los objetos metafísicos. Tampoco las hay. De los objetos metafísicos hay, sin duda, imágenes, que nos los "representan"; pero son imágenes *creadoras*. Todas las imágenes "de" objetos metafísicos, son imágenes creadoras: el "de" no designa en este caso

la relación de "reproducción" *del objeto por la imagen*, sino la de "especificación" *de la imagen por el objeto*. Y la inexistencia de hecho se explica en este caso, no sólo por la índole de las imágenes, sino además por la de los objetos metafísicos: éstos, a pesar de concebirse como distintos de las imágenes "de" ellos, como los perceptos son distintos de las imágenes reproductoras de ellos, y a pesar de estar "representados" por las imágenes "de" ellos, no pueden estarlo por "imágenes" reproductoras de ellos, por la sencilla razón de que ellos mismos no están, ni pueden estar "presentes" en sí mismos, en ninguna forma. Quiérese decir que la palabra "representar" no designa lo mismo, referida a las imágenes reproductoras de perceptos y a las imágenes, creadoras, representantes, o representativas, de objetos metafísicos: la imagen reproductora de un percepto "representa" a éste: lo repite con similitud; la imagen, creadora, de un objeto metafísico "representa" a éste: lo remplaza ante nosotros. Se trata de los dos sentidos vulgares, de la foto que "representa" a una persona, y de la persona que "representa" a otra en alguna función, es decir, que la ejerce en remplazo o sustitución de ella.

No quedan, pues, más imágenes *reproductoras* que las reproductoras de *perceptos*. Pero ¿de perceptos, siquiera, de todas las especies? He aquí la nueva cuestión que se plantea. Hay tantas especies de perceptos como de sentidos. ¿Hay imágenes reproductoras de los perceptos visuales, de los sonidos, olores, gustos, de los perceptos del tacto en el sentido más amplio de este vocablo?

La existencia de imágenes reproductoras de los perceptos visuales, o "imágenes visuales", es tan patente, que es innegable, y no vale la pena detenerse más en ella. La existencia de imágenes reproductoras de los perceptos de los demás sentidos ya no es tan patente, sobre todo de las de algunos de ellos; hasta el punto de haberse negado unas u otras por alguno que otro. Pero como en ningún caso parece poder tratarse de imposibilidad fundada en la índole de las imágenes, sino que éstas parecen ser todas de la misma índole, más bien parece tratarse, en definitiva, de meras diferencias de potencia, de relieve, en suma, de "presencia", de las imágenes de los perceptos de los distintos sentidos. Diferencias que no dependerían sólo de los perceptos o los sentidos mismos, en general, sino de las de éstos en los distintos individuos, es decir, de las diferencias individuales que dan origen a distinción de tipos visuales, auditivos, motores, de o en la imaginación y en la percepción. En los que entra la fidelidad de la reproducción de los perceptos por las imágenes, que varía incluso para un mismo individuo según las circunstancias. Pero todo esto son "accidentes" para una Psicología o Antropología empíricas, no para una Antropología Filosófica de

la esencia del hombre. Lo esencial es la existencia de la individualidad humana, y este formidable tema es para lugar ulterior del curso.

Tampoco es para este lugar otro tema. Las imágenes reproductoras, de perceptos, que son, pues, las únicas, pueden ser "puras imágenes de la imaginación" o "imágenes de la memoria", "imágenes mnémicas". La distinción radica en que la *relación* de "reproducción", "representación", etc., de la imagen con el percepto, sea o no objetivada como tal: cabe imaginar imágenes que sean de hecho meras imágenes reproductoras de perceptos, sin que se objetiven para nada, ni en ninguna forma, por ejemplo, se conciben, los perceptos mismos, ni por ende la relación de las imágenes con ellos; mientras que en otros casos se objetiva la imagen misma como imagen de un percepto determinado, o sea, objetivando también éste en alguna forma —tal cual va a pasar ahora mismo, en cuanto profiera yo la expresión "el Zócalo": todos nos estamos imaginando *el Zócalo mismo*, es decir, nos estamos forjando una imagen del Zócalo como *del Zócalo*. Pero aunque sólo fuese por tratarse de un caso de *objetivación de relaciones*, y se trata de más, y de más que es obra, en parte, del pensamiento, la distinción de las puras imágenes y las imágenes mnémicas, con el tema de la memoria en general, no es ya para este lugar.

Para este lugar es, en cambio, ya tema el de la índole de las imágenes, en general: fenómenos *psíquicos*, como se los clasifica tradicional y corrientemente, o fenómenos *físicos*, como los conceptuó por primera vez Brentano, convenciéndome hasta el punto de haber desarrollado tal conceptuación como voy a exponerles.

Es una cuestión clásica la del *criterio diferencial* de los perceptos y las imágenes. Quiérese decir que si la cuestión ha sido el criterio *diferencial*, es que los perceptos y las imágenes más bien *no se diferenciarían* que se diferenciarían. Sin embargo, los perceptos y las imágenes son fenómenos que no se presentan simplemente por separado, sino incluso, de los que la presencia del uno excluye la del otro: el percepto excluye la imagen reproductora de él simultánea con él; la imagen reproductora de un percepto justo cuando éste no está presente. Y ¿no era la presencia por separado el criterio más concluyente de la distinción de dos objetos? ¿De qué se trata, entonces? Se trata de que, aunque los perceptos y las imágenes reproductoras de ellos se excluyen mutuamente de la presencia, los caracteres de las unas y las otras son los mismos hasta el punto de identificar las dos especies de fenómenos en una sola. Y se trata de que hay que afinar los criterios de distinción de los objetos.

Hay que cruzar la *presentación por separado* y la *diferencia de modos* con la *distinción individual* y la *diferencia de especie*. Objetos

que *se presentan por separado* y *difieren de modos* —líquidos fríos y calientes, sólidos fríos y calientes, o cuerpos fríos líquidos y sólidos, cuerpos calientes líquidos y sólidos: son *individualmente distintos* y *diferentes específicamente*. Objetos que *no se presentan por separado ni difieren de modos* —son cada uno un objeto. Objetos que *no se presentan por separado, pero difieren de modos* —el color y la extensión superficial, el percepto y la percepción: son *individualmente distintos* y *diferentes específicamente*. Objetos que *se presentan por separado*, pero *no difieren de modos*: son *individualmente distintos*, pero *de la misma especie* —como parecen perceptos e imágenes. ¿Cómo es, acaso se pregunten, que hay objetos *individualmente distintos* y *diferentes específicamente*, o de diferente especie, y objetos *individualmente distintos*, pero *de la misma especie*, y no hay objetos *distintos individualmente*, pero *de la misma especie?* Porque sería *un individuo de más de una especie diferente*, lo que es imposible: dos o más individuos pueden ser de una misma especie; las especies tienen cada una muchos individuos (a no tratarse de excepcionales especies-individuos o individuos-especies, como los ángeles según los concibe Santo Tomás, para quien cada ángel es el único individuo de su especie —no por capricho, claro, sino como una consecuencia de su concepción del principio de individuación, por un lado, y de los ángeles, por otro); pero un individuo no puede ser ni siquiera de dos especies diferentes, es decir, que no estén subordinadas una a otra, que no sean la una especie de la otra y ésta género de la anterior; un individuo no puede ser ni siquiera de dos especies coordinadas en su subordinación a un mismo género: un individuo humano no puede ser a la vez individuo de la especie 'caballo', pero es individuo a la vez de la especie 'hombre' y del género 'animal', del que también es individuo un caballo individual. La cuestión es, pues, la de si perceptos e imágenes son o no fenómenos de la misma especie: los perceptos, fenómenos *físicos*, y las *imágenes*, fenómenos *psíquicos*, como se piensa más generalizadamente; o *perceptos e imágenes*, fenómenos *físicos*, como pensó Brentano y pienso yo; o *perceptos e imágenes*, fenómenos *psíquicos*, como ha pensado el "idealismo empírico", tipo Berkeley. A nadie se le ha ocurrido, por falta de toda base en los fenómenos mismos, pensar otras cosas: que los *perceptos* fuesen *psíquicos*, y las *imágenes*, *físicos*, o *unos y otras, ideales*... Pero como, según Cicerón, recordado por Descartes, no hay tesis, por extraña o absurda que sea, que no haya encontrado un filósofo para sostenerla, pueden ustedes intentar su ingreso en la historia de la filosofía sosteniendo alguna de las aún no sostenidas acerca de los perceptos y las imágenes.

Ahora bien, es curiosa la obstinación de filósofos y psicólogos en sostener la diferencia de especie de los perceptos y las imágenes, a pesar de acabar siempre reconociendo que no encuentran *ningún* criterio de diferenciación *esencial*, es decir, *específico*, entre los unos y las otras, sino que sólo encuentran criterios de diferenciación meramente *gradual* entre las otras y los unos. Ha de ser muy poderosa, aunque errónea, ha de ser un error muy poderoso, muy engañoso, la razón o más bien la sinrazón, que ha hecho y sigue haciendo conceptuar de fenómenos *psíquicos* las *imágenes*. Pero el denunciarlo, así como la exposición y crítica de los criterios de diferenciación entre perceptos e imágenes buscados y encontrados y no encontrados, entrará en su lugar en la exposición más sistemática de toda la cuestión que emprendo a continuación.

Para tratarla cabalmente, que es tratarla sistemáticamente en forma cabal, no hay que hacer más sino aplicar metódicamente, hasta tener la solución, el criterio de *diferenciación específica* de los individuos: el de indagar las *características diferenciales*, los *modos característicos* de ellos, para ver si se encuentra que unos individuos tienen unos modos y otros individuos tienen otros modos, o que todos los individuos tienen los mismos modos. Recordemos, pues, una vez más, los modos característicamente diferenciales de los fenómenos físicos inconcusos, los perceptos, por un lado, y los fenómenos *psíquicos* inconcusos, las emociones y mociones, por otro lado. Los fenómenos *físicos*: extensos, localizados en el espacio, con cualidades sensibles, intersubjetivos —aunque ya vimos que este modo relativo no modaliza las sensaciones, que también vimos ser lo único propiamente físico de los perceptos, los cuales deben su intersubjetividad a los conceptos particularmente de las relaciones que conforman las sensaciones—, y en relaciones de causalidad entre sí y con los fenómenos psíquicos. Éstos, los fenómenos *psíquicos*: inextensos, no localizados en el espacio, sino en la relación *sui generis* con lo localizado en el espacio que es el versar "intencionalmente" sobre ello, u "objetivarlo emocional y mocionalmente"; sin cualidades sensibles, sino consistiendo en actividades no sensibles, no sensoriales, y en relación de causalidad entre sí y con los fenómenos físicos. Pero unos y otros, los fenómenos físicos y los psíquicos, igualmente temporales, teniendo duración en el tiempo, entre un principio y fin en él, es decir, estando presentes después de aparecer y antes de desaparecer. Pues bien, ¿por cuál de estas dos series de modos se presentan modalizadas las imágenes? Ésta es la formulación rigurosa de la cuestión, y el tratamiento sistemático de ella se reduce a responder tal pregunta punto por punto de cada pareja de modos contrarios. Pero

empezando por la de las cualidades y actividades, porque la respuesta en este punto condiciona la respuesta en otros.

Las imágenes, ¿tienen cualidades sensibles o no las tienen?, ¿consisten en actividades como las emociones y mociones? Cierren los ojos, e imagínense otra vez el Zócalo. En la imagen total del Zócalo, la imagen parcial del Sagrario Metropolitano, ¿tiene o no tiene los colores rojo ennegrecido del tezontle y gris de la piedra que lo enmarca? Pero no se conformen con la imagen *visual* del Zócalo. Añadan la imagen *auditiva* de él, o pasen de la óptica a la acústica. Imagínense los bocinazos de los automóviles, los silbidos o pitidos de los agentes del tráfico. Imagínense los bocinazos, silbidos o pitidos, los *sonidos* mismos, no a los autos o a los agentes que los emiten, que sería volver a una imagen visual. La imagen auténticamente auditiva o acústica de los bocinazos, silbidos o pitidos, ¿está constituida por otra cosa que por la imagen *de estos sonidos mismos*?... En cambio, ¿es la imagen visual del Zócalo un movimiento del ánimo, equiparable a la alegría o la tristeza, o al querer? ¿Lo es ni siquiera la imagen acústica de los bocinazos, silbidos, pitidos?...

Las cualidades sensibles de los perceptos están modalizadas a su vez de nitidez, de intensidad... ¿Son menos nítidas, menos intensas... las cualidades sensibles de los perceptos que las de las imágenes?... En las alucinaciones, en los sueños, en muchos casos de la vida de vigilia normal, son las imágenes tan nítidas, tan intensas... como los perceptos; más nítidas y más intensas... que los perceptos en ciertas circunstancias, por ejemplo, los visuales en el crepúsculo, en la penumbra. Es una de las razones de que filósofos y psicólogos hayan concluido la existencia de diferencias meramente graduales, no esenciales, entre los perceptos y las imágenes.

Las imágenes, ¿cómo se presentan? Con esta pregunta pasamos del examen de sus cualidades, actividades inmanentes y cantidades al de sus relaciones y actividades trascendentes. ¡Atención, porque aquí está la razón-sinrazón de que se las conceptúe de fenómenos *psíquicos*!

Cierren otra vez los ojos, e imagínense otra vez el Zócalo. ¿Cómo se les presenta la imagen del Zócalo? Como flotando *en, ante* el campo de perceptos, integrado por el del cuerpo propio y por los demás perceptos que subsisten, suprimidos los visuales: acústicos, táctiles...; como flotando *entre* este campo y la propia psique, es decir, los actos de pensar, las emociones y mociones, integrantes de ella. Esta manera de presentarse las imágenes es conceptuada de 'interior al cuerpo', como lo es la de presentarse los fenómenos psíquicos, y por esta interioridad al cuerpo, común a los fenómenos psíquicos y a las imágenes, son éstas conceptuadas también de fenómenos psíquicos. Pero

la interioridad de las imágenes al cuerpo es tan inexacta como la de los fenómenos psíquicos. Éstos no son, en rigor, interiores al cuerpo. No pueden serlo: no son extensos. No están entre pecho y espalda. La espalda está tan delante de ellos como el pecho. El cuerpo entero está fuera de ellos, y ellos, todos, están fuera del cuerpo. En rigor, tampoco están, ni el cuerpo "fuera" de ellos, ni ellos "fuera" del cuerpo. La relación entre el cuerpo y los fenómenos psíquicos propios, propios el cuerpo y propios los fenómenos, no es de interioridad, *ni de exterioridad*: *no* es *espacial*. El cuerpo entero es percepto *para* el sujeto (integrado exclusivamente por los fenómenos psíquicos propios). Pues, igualmente, las imágenes no están dentro del cuerpo, y por ende en la psique, ni tampoco fuera de ésta, sino que están *ante* ella o son *para* ella, como los perceptos, *delante* de los cuales, o *entre* los cuales, o *en continuidad con* los cuales están. Esto último, en el caso, ya mentado en lección anterior: cierren una vez más los ojos; en torno del percepto del propio cuerpo, se imaginan la clase, es decir, el resto del percepto presente con los ojos abiertos, el campo de perceptos visuales que, con los ojos abiertos, rodea —excéntricamente— al percepto del cuerpo: la continuidad que hay entre el percepto del propio cuerpo y el circundante —excéntricamente— percepto de la clase, se continúa en la continuidad que hay entre el percepto del propio cuerpo y la circundante —excéntricamente— imagen de la clase. Pues, si la presunta interioridad al cuerpo por igual de los fenómenos *psíquicos* y de las *imágenes*, era la sinrazón para conceptuar las *imágenes* de fenómenos *psíquicos*, la exacta presencia por igual *para* los fenómenos *psíquicos* de los *perceptos* y las *imágenes*, debe ser razón para conceptuar las *imágenes* con los *perceptos*, de fenómenos *físicos*. En fin, sin cerrar los ojos, imagínense el Zócalo; ¿cómo se les presenta la imagen? ¿no como revoloteando por el campo perceptivo todo, como un volátil inquieto y perturbador, que ni se posa y fija en ninguna parte, ni deja ver bien aquello por donde pasa, y al que tampoco dejan ver bien los perceptos por entre o sobre los cuales anda revoloteando?... Las peculiaridades de esta presencia de las imágenes, que es como la de los perceptos, sin llegar a ser del todo como la de ellos, se comprenderán del todo, al acabar de comprender también la índole entera de las imágenes.

¿En qué otras relaciones están éstas?

Con el conceptuarlas de fenómenos *psíquicos*, era una cosa el conceptuarlas de *subjetivas*. Por lo demás, ¿cómo iban a ser, a poder ser, intersubjetivos, esto es, presentes a varios sujetos, fenómenos encerrados en el cuerpo de cada uno? Pero si las imágenes son subjetivas, como lo son efectivamente —en general, pues habría que investigar suficientemente casos, ya patológicos, como las alucinaciones colectivas,

ya normales y la acción intersubjetivizante, *sit venia verbo*, de los conceptos en ellos—; si las imágenes son subjetivas, no es porque estén dentro del cuerpo y sean fenómenos psíquicos; las imágenes son subjetivas, como y por lo que son subjetivos el percepto del propio cuerpo y las sensaciones: el propio cuerpo es un percepto, y sin embargo no presente, como lo está para su sujeto, para ningún otro; las sensaciones del *mismo* percepto para *varios* sujetos individuales, son distintas individualmente, y hasta diferentes específicamente, para los distintos sujetos, y sin embargo son lo único *físico* del percepto, que les debe el ser físico, como debe a los conceptos, no a las sensaciones, el ser intersubjetivo; la distinción entre lo subjetivo y lo intersubjetivo reveló al cabo no ser distinción entre lo psíquico y lo físico; ya les insinué que se debe a complicadas relaciones entre los objetos y los sujetos que no acabarán de ser descubiertas y puntualizadas hasta los finales del curso.

Si las imágenes están con los fenómenos psíquicos en las relaciones de presencia y subjetividad a que acabo de pasar revista, están entre sí y con los perceptos, y con los fenómenos psíquicos, todavía en otras interesantes y decisivas relaciones.

Al ver reiteradamente fallar el criterio de las cualidades, y del modo cuantitativo de éstas que es la intensidad, como criterio *esencialmente* diferencial de los perceptos y las imágenes, filósofos y psicólogos han acudido reiteradamente al criterio de ciertas relaciones de las imágenes entre sí y con los perceptos —para verlo fallar igualmente. Los perceptos de la vigilia tienen una peculiar *continuidad*, que se interrumpe con el sueño, y se reanuda al despertar. Las imágenes de la vigilia entran frecuentemente en tal continuidad, pero tan frecuentemente irrumpen en ella, interrumpiéndola, como extrañas a ella, discontinuas con ella. Las imágenes de los sueños presentan relaciones semejantes con las de la vigilia, acentuando, sin embargo, exagerando, extremando, la discontinuidad, con los perceptos y entre sí, hasta las mayores dislocaciones, incoherencias, incongruencias. Es cierto que la interpretación científica de los sueños ha hecho progresos bastantes para poder mostrar y demostrar la congruencia y coherencia que hay por debajo de la incoherencia e incongruencia —pero "por debajo": se trata de "interpretaciones" de los fenómenos: éstos mismos siguen intactos. Describir y explicar cabalmente los fenómenos de tales relaciones entre perceptos e imágenes, me obligaría a ir más lejos de la meta a donde me basta llegar desde aquí, y está muy cerca: me basta la diferencia misma de los fenómenos a la que acabo de hacer referencia: la discontinuidad de las imágenes entre sí y con los perceptos, y la peculiar continuidad de éstos entre sí. Tampoco en estos fenómenos se ha conseguido encontrar diferencia *esencial* entre perceptos e imágenes, sino que se han encon-

trado sólo diferencias *graduales*: los perceptos pasan de la continuidad normal a la discontinuidad patológica, sin solución de continuidad, a su vez; y las imágenes pueden llegar a tener, en los sueños o patológicamente, una coherencia, una congruencia, potentes para suplantar a la de los perceptos. En esta diferenciación meramente gradual se basan ficciones literarias, como la del cuento del mendigo a quien llevan dormido al palacio califal, y desde éste devuelven dormido al lugar de donde lo llevaron; y en general la concepción de "la vida es sueño". El "lugar" filosófico clásico por excelencia, está en uno de los pasos de la duda metódica. Es la otra de las razones de que filósofos y psicólogos hayan concluido la existencia de diferencias meramente graduales, no esenciales, entre los perceptos y las imágenes.

Las relaciones de continuidad y discontinuidad a que acabo de referirme, no son propiamente de *causalidad*, pero están en unión, o relación a su vez, con relaciones de causalidad. Las imágenes están en relaciones de esta especie, *entre sí*, con los *perceptos* y con los fenómenos *psíquicos*, como lo están los perceptos: una imagen puede causar otra: la del Zócalo, la de otra plaza; un percepto puede causar una imagen: el percepto de esta clase, la imagen de otra; una imagen, una emoción o moción: la imagen de una persona querida o antipática, reaviva el amor o la antipatía; una emoción o moción, una imagen: quienes aman u odian vehementemente no hacen más que imaginarse los objetos de su amor u odio; pero ¿puede una imagen causar un percepto?, ¿tiene el mero imaginar tal poder sobre —la realidad? En general, no: bueno fuera que a fuerza de imaginar algo, siempre se presentase como percepto. Pero en condiciones más especiales: una imagen puede hacer ver lo que no se veía antes de ella: si les digo "imaginen un hombre calvo", en el acto habrán reparado en mi calva como no lo estaban haciendo. La razón de este poder, sin duda limitado, pero quizá no tanto cuanto lo juzga el adulto culto —no el niño ni el primitivo—, es doble: la integración de los perceptos en parte por imágenes, y las causas de los perceptos y las imágenes a que tengo aún que hacer referencia. En general, es este tema el clásico de la asociación de las ideas, es decir, más propiamente de las imágenes; entre las ideas propiamente tales, los conceptos, no hay, porque no puede haberla, asociación *como* la que hay entre las imágenes, sino otras relaciones, aunque por entrar en éstas las que hay entre los conceptos y las imágenes, pueda la asociación de las imágenes influir sobre los conceptos; pero no todo se reduce a la asociación de las imágenes: así, las relaciones de causalidad entre las imágenes y las emociones y las mociones.

Quedan todavía tres puntos de la fenomenología y teoría de las imágenes que son más decisivos aún que los anteriores, relativamente a la índole de las imágenes.

LECCIÓN XII

LAS IMÁGENES (*Conclusión*). LAS EMOCIONES Y MOCIONES

El primero es la existencia de las llamadas "imágenes eidéticas". Estas imágenes eran conocidas desde bastante antes que, por el año veinte de este siglo, el psicólogo y filósofo alemán Jaensch, con sus discípulos, y el psicólogo e historiador de la Psicología, igualmente alemán, Henning, las hicieran objeto, no sólo de una investigación exhaustiva, o poco menos, sino de una tipología y una antropología evolutiva, con la propensión de los alemanes a pasar de cualquier cosa hasta la *Weltanschauung* y la filosofía. Pero, sin llegar a tanto, pueden sacarse de este fenómeno conclusiones antropológicas como las que voy a sacar.

Ante todo, el fenómeno mismo. Las imágenes eidéticas son un fenómeno rigurosamente intermedio entre los perceptos y las imágenes por sus características. Éstas las exhiben la manera de investigarlas y la comparación con las de los perceptos y las de las imágenes "ordinarias". Al sujeto de experiencia se le da un dibujo o grabado con muchos detalles, para que lo fije durante muy poco tiempo. Acto seguido se le quita y se le somete a un interrogatorio acerca de los detalles. El sujeto lo contesta en forma tal, que no puede explicarse por la "memoria visual" por relevante que sea: ni siquiera tuvo tiempo para fijarse en todos los detalles del percepto. La forma de contestar no puede explicarse más que por *seguir viendo* el dibujo o grabado, como si siguiera viéndolo efectivamente, como percepto, podría contestar a las preguntas que se le hicieran sobre los detalles. El sujeto ha de seguir viendo, pues, el dibujo o grabado, pero como ya no lo ve en percepto, tiene que verlo en una *imagen equivalente al percepto*, como si se tratase, no de una imagen, sino del percepto mismo. Estas imágenes no son ninguna de las llamadas "imágenes secundarias", ni negativas ni positivas, que dejan los perceptos inmediatamente tras de sí. No tienen las propiedades de estas imágenes secundarias, sino propiedades *intermedias* entre las de los perceptos y las de las imágenes secundarias. Por ejemplo. Los perceptos disminuyen en tamaño con la lejanía. Las imágenes secun-

darias, al revés: aumentan de tamaño con la distancia de la superficie sobre la que se proyectan. Las imágenes eidéticas hacen lo mismo, pero en una proporción menor. Las imágenes eidéticas tampoco son como las ordinarias. Éstas son normalmente menos detalladas y organizadas que los perceptos: equivalentes en detalle y organización a éstos, lo son únicamente en casos más o menos patológicos. Las imágenes eidéticas son normalmente el equivalente de los perceptos que exhibe la experimentación.

Se descubrieron en niños, y la investigación enseñó que las tiene un porcentaje elevado de ellos, así como que desaparecen por lo general con la pubertad, y que las tienen en un porcentaje equiparable los primitivos. Por esto último, se usaron para explicar por ellas el arte rupestre. Siempre había sorprendido que los escultores y pintores de las cavernas hubieran sido capaces de percibir el movimiento de las patas de los cuadrúpedos, como no lo habían sido los más grandes artistas cultos, según vino a revelar la cámara cinematográfica, y de reproducirlo con ayuda de la mala iluminación de que disponían. La explicación sería que los artistas rupestres esculpían, dibujaban o pintaban sobre sus imágenes eidéticas, proyectadas sobre las paredes mal iluminadas de las cavernas. Pero sea de esta explicación lo que quiera, parece la existencia de las imágenes eidéticas en los niños y los primitivos, y su desaparición en los adultos cultos, ser razón suficiente para pensar que representan una etapa inicial en la evolución ontofilogenética del hombre, etapa de identificación de perceptos e imágenes en las imágenes eidéticas —lo que explicaría muy fundamentalmente muy importantes fenómenos característicos de la llamada "mentalidad primitiva"— de la que se desprenderían posteriormente, por diferenciación recíproca, los perceptos y las imágenes ordinarias, desprendimiento y diferenciación en que radicaría la adaptación a la realidad característica de la mentalidad adulta y culta, en contraste con la primitiva. En todo caso, las imágenes eidéticas parecen un fenómeno inexplicable, si perceptos e imágenes no son, todos, fenómenos de la misma especie, físicos; si no se quiere quedarse reducido forzosamente al idealismo empírico. Y éste es el lugar de decir la razón de que esta posición filosófica no tenga a su vez razón suficiente de ser: es que ella y su contraria, la del materialismo, son teorías que no hacen lo único que puede ser razón suficiente de ser de toda teoría: "salvar los fenómenos": al fenómeno, que tal es, de la diferencia de los fenómenos físicos y psíquicos, no lo salva ninguna teoría que sea de reducción de los unos a los otros, cualquiera que sea la dirección de la reducción, de los psíquicos a los físicos, o de los físicos a los psíquicos. Cualquiera de las reducciones es una operación de alquimia, de trasmutación de las especies, de plomo en oro. —Pero

la atomística de nuestros días, ha reducido efectivamente todos los elementos al hidrógeno. —Sí, metafísicamente: fenomenológicamente, el plomo sigue sin ser oro, como prueba la más científica de las ciencias humanas, la Economía... Y si desaparece del todo y definitivamente la Física de modelos, todo se reducirá a la formulación matemática de relaciones fenoménicas entre las especies fenoménicas irreducibles del oro y del plomo, como hay todas las especies de relaciones fenoménicas que hemos ido encontrando entre las especies, fenoménicamente irreducibles entre sí, de los fenómenos físicos y los psíquicos. Los perceptos, o si se prefiere, las sensaciones, son fenómenos físicos "inconcusos", si no se quiere, por mal del idealismo empírico, dejar de salvar las diferencias fenoménicas de los perceptos, y ahora puedo añadir las imágenes eidéticas y ordinarias, por un lado, y las emociones y mociones, y los objetos ideales, por otro.

Antes de abandonar este punto de las imágenes eidéticas, debo tomarlo por punto de apoyo de una indicación, siquiera, muy importante antropológicamente. Los animales pasan corrientemente, y no sin razón fundada en la observación, la vulgar y la propia de una Psicología conductista, por tener sentidos mucho más agudos, más finos, y hasta más sentidos que los del hombre. ¿Qué puede querer decir esto de "sentidos" más agudos, más finos, y más sentidos, ahora que sabemos en qué consisten los perceptos, la percepción y el percibir por los sentidos? No puede querer decir sino que los animales tienen sensaciones más agudas o más finas, esto es, o en más número, más diferenciadas, o más intensas, que el hombre; o que son causa o efecto de emociones y mociones más agudas o más finas, en más número, más diferenciadas, más intensas, más eficaces, más certeras, que el hombre —si no se quiere tener que reconocer a los animales una aprehensión de relaciones superior a la del hombre o conceptos. En cambio, si a pesar de tener sentidos menos agudos o finos, y hasta en menor número, que los animales, los seres humanos tenemos perceptos mucho más complejos y completos, como parece por las mismas fuentes o razones, de las observaciones vulgar y científica, más lo que supone la cultura humana, será porque tenemos, o una aprehensión superior de relaciones, o/y sobre todo, los conceptos, de que carecerían los animales. La evolución, pues, de la etapa eidética a la etapa de la diferenciación de perceptos e imágenes, estaría unida a una evolución de la intervención de las relaciones y los conceptos en los perceptos —*y en las imágenes*: la distinción y diferenciación, no esencial, pero sí gradual, entre perceptos e imágenes, sería obra, en parte, pero decisiva, de la intervención de las relaciones y los conceptos en unos y otras: ***no*** de los ***conceptos con que conceptuamos*** unos fenómenos de perceptos y otros de imá-

genes, en razón de las diferentes características que presentan, sino de los *conceptos* de los ingredientes de los perceptos y las imágenes que son uno de los agentes, y decisivo, de las diferentes características con que se presentan, y por las que los conceptuamos de perceptos o de imágenes.

Acabo de mentar un par de veces la intervención de las relaciones y los conceptos *en las imágenes*, y ello es el paso al segundo de los tres puntos que anuncié antes: el del *análisis de las imágenes y del imaginar*, parejo al de los perceptos y la percepción. Perfectamente "parejo": como los perceptos se integran de sensaciones continuadas con imágenes, conformadas por relaciones, y de emociones y mociones de las que las sensaciones son causa o efecto, y los perceptos objetos intencionales, las imágenes se integran de sensaciones, conformadas por relaciones y de emociones y mociones de las que las sensaciones son causa o efecto, y las imágenes objetos intencionales. No he intercalado "continuadas por imágenes", porque la intervención de unas imágenes en otras se reduce, en último análisis, a los elementos de todas las imágenes. Y ya desde ahora se comprenderá, mejor que hasta ahora, cómo las sensaciones de los perceptos pueden continuarse con imágenes: las sensaciones de los perceptos se continúan con las de las imágenes. Verifiquemos, pues, ante todo, que las imágenes son fenómenos compuestos, cuyo ingrediente fundamental son sensaciones.

¿Cómo verificamos que los perceptos se integran fundamentalmente, en cuanto fenómenos *físicos*, de las sensaciones? Verificando que están integrados por imágenes, relaciones, y emociones y mociones, abstrayendo de estos ingredientes, y verificando la existencia de un residuo, de algo completado por las imágenes, conformado por las relaciones, y en relaciones varias con las emociones y mociones. Pues, ensayemos una marcha paralela con las imágenes. Y prescindamos, por lo apuntado hace un momento, del ingrediente imágenes de las imágenes. Vengamos en seguida a la intervención de las relaciones en las imágenes.

Las imágenes reproductoras de perceptos parecen tener la misma sustancialidad o modalidad que sus objetos —la imagen de una sustancia la reproduce en su sustancialidad, la de una cualidad de una sustancia la reproduce en su modalidad— pero, además, la imagen misma, *como el objeto que ella es*, ese objeto que revolotea por el campo de los perceptos, se presenta, pues, como una sustancia, incluso cuando es la de un modo aislado de su sustancia, por ejemplo, de una mera mancha de color, aislamiento que parece más fácil y frecuente en las imágenes que en los perceptos, donde parece darse en casos de perceptibilidad de un modo solo o aisladamente de la sustancia, aunque

en tales casos el modo asume la sustancialidad —hay el fenómeno de la "sustantivación" de modos—, como hacen asimismo las imágenes de modos aislados. El conceptuar las imágenes de fenómenos *psíquicos*, acarrea el tener que conceptuarlas de modos, psíquicos, con mucha infidelidad a los fenómenos. El conceptuarlas de fenómenos *físicos*, permite conceptuarlas de sustancias, con más fidelidad a los fenómenos. En todo caso, sustancias o modos, y aún físicos o psíquicos, lo que tienen de sustancias o modos, su ser sustancial o su ser modos, su sustancialidad o modalidad, lo deben exclusivamente a las relaciones 'sustancialidad' y 'modalidad' que las integran conformando *algo*, exactamente lo mismo que pasa con los perceptos.

De que las imágenes están con las emociones y mociones en las mismas clases de relaciones que con éstas están los perceptos, es el percatarse muy hacedero. No hay sólo quienes lo *ven* todo de color de rosa y quienes lo *ven* todo negro. Hay también quienes se lo *imaginan* todo de color de rosa y quienes *se* lo *imaginan* todo negro. Es más. Está por ver si quienes lo *ven* todo de color de rosa, o todo negro, no lo ven así *porque* se lo *imaginan* todo de color de rosa o negro; si el optimismo y el pesimismo, que es radicalmente cosa de las emociones y mociones, no será inmediatamente después cosa de las imágenes, antes de ser últimamente cosa de los perceptos. En todo caso, no sólo los *perceptos* color de rosa contienen un ingrediente de atracción impulsiva o volitiva, y los negros uno de repulsión impulsiva o volitiva: los mismos ingredientes contienen las imágenes de los mismos colores. La carga emotiva y "motiva" de las imágenes, la conoce bien la literatura, que la "explota" sabiamente, como debe exponer la exposición de la expresión artística. Estimo superfluo repetir las consideraciones acerca de si se trata de tonos afectivos o de emociones y mociones más independientes.

Ahora bien, ¿qué puede ser aquello que, en las imágenes, conforman las relaciones y está en relaciones con las emociones y mociones? Ha de ser lo que contenga o sostenga las cualidades sensibles de las imágenes, o incluso consista en estas cualidades, en las que no pueden consistir, y las que no pueden ni siquiera contener o sostener las relaciones ni las emociones y mociones, exactamente lo mismo que pasaba en los perceptos. Pues, entonces, ¿por qué no sería también exactamente lo mismo que en los perceptos: las *sensaciones*? Si se prefiere, unas "sensaciones *de las imágenes*", *específicamente* diferentes de las "sensaciones de los *perceptos*", pero las unas y las otras "sensaciones" *genéricamente*, es decir, por las características que hemos encontrado serles comunes: ser las *cualidades sensibles*, de los perceptos o de las imágenes, *conformadas por las relaciones*, en los unos y en las otras,

y en los unos y en las otras *en las mismas relaciones con las emociones y mociones*. En cambio, *en las diferencias específicas* entre las *sensaciones de los perceptos* y las *sensaciones de las imágenes, radicarían las diferencias*, no esenciales, sino meramente *graduales*, entre los perceptos y las imágenes, sin perjuicio de que sobre esta diferencia de sensaciones se injerte una de relaciones. Pero antes de continuar con este punto, quiero indicarles expresamente que el experimento mental, aquí muy propiamente "imaginativo", de esforzarse por "abstraer", en las imágenes, de las relaciones y las emociones y mociones, deja un resultado perfectamente parejo del que dejó practicado con los perceptos. Y les dejo a ustedes reflexionar sobre este problema: ¿hasta qué punto será posible o no, y por qué, practicar con las imágenes no sólo tal experimento "mental", sino también un experimento como el de la hoja impresa o manuscrita percibida cabeza abajo? Y lo mismo con el de los dibujos coloreados.

En suma: que las imágenes serían compuestos integrados por sensaciones, continuadas con otras imágenes —continuación de que puede prescindirse, porque las imágenes continuadoras se reducirían a los mismos ingredientes y elementos—, conformadas por relaciones y peculiarmente emotivas y motivas.

He insinuado que iba a continuar con el punto de la injerencia de una diferencia de relaciones sobre la diferencia de las sensaciones en perceptos e imágenes. En efecto, dentro de los límites de la diferenciación meramente gradual entre los unos y las otras, normalmente diferenciamos muy bien —por lo menos los adultos cultos— los perceptos y las imágenes, lo que hacemos últimamente conceptuándolos precisamente así, a los unos de 'conceptos' y a las otras de 'imágenes'. Lo hacemos así, en razón de las diferencias con que se nos presentan. Estas diferencias las presentan fundamentalmente las sensaciones mismas, que por ella deben dividirse, efectivamente, en sensaciones de los perceptos y sensaciones de las imágenes: serían las *sensaciones* de las imágenes las que tendrían normalmente la nitidez y la intensidad menores y la discontinuidad reconocidas en las imágenes, anormalmente la nitidez, intensidad y continuidad rivales de las reconocidas en los perceptos. Pero estas diferencias *en las sensaciones* determinarían diferencias *en las relaciones conformadoras* de ellas: así, el presentar las sensaciones, que son modos, más aisladas que integrando, con otras, sustancias, determinará el conceptuar las imagenes más de 'modos' que de 'sustancias'; de suerte que la infidelidad a los fenómenos, antes achacada al conceptuar las imágenes de fenómenos 'psíquicos', no deja de tener también algún fundamento *in re*, sin el cual no se producirían errores que serían puramente crasos. Pero lo decisivo no

es que los modos se presenten, con más o menos frecuencia, aislados —y "sustantivados"—, sino que lo conceptuado de 'sustancias' *no* son las *sensaciones de las imágenes*, sino las *imágenes mismas* integradas por las sensaciones, las relaciones y las emociones y mociones. Entre los conceptos relativos a las imágenes merece especial mención, por breve que sea, el de su 'subjetividad'. Consecuencia del conceptuarlas de fenómenos *psíquicos*, en razón —sinrazón— de su manera de presentarse, mal reconocida; pero que puede ser conclusión conjunta del reconocer bien su manera de presentarse y del reconocer que la distinción de lo subjetivo y lo intersubjetivo no coincide con la de lo psíquico y lo físico.

Al tratar de los perceptos, indiqué cómo, a pesar de las superioridades de las sensaciones de los animales sobre las de los seres humanos, son los perceptos de éstos superiores a los de los animales, debido a la intervención de la aprehensión de relaciones y de los conceptos. Pareja indicación se impone relativamente a las imágenes. Es bien posible que las sensaciones de las imágenes sean en los animales tan superiores como lo son en ellos las sensaciones de los perceptos, y sin embargo hay todas las razones, de la observación vulgar y de la investigación psicológica, para pensar que sus imágenes son tan inferiores a las de los seres humanos como sus perceptos a los de éstos: las imágenes de los animales parecen reducirse a las reproductoras; los animales tendrían a lo sumo conatos de imágenes creadoras. Lo razonable parece, entonces, atribuir esta diferencia de las imágenes a lo mismo que la diferencia de los perceptos: a la intervención de la aprehensión de relaciones y de los conceptos. La humana imaginación creadora estaría vinculada esencialmente con el pensamiento.

Con el anterior análisis de las *imágenes* ha quedado tan hecho el del *imaginar* como con el análisis de los *perceptos* quedó hecho el de la *percepción*. Como hay una *percepción* distinta de los perceptos, hay un *imaginar* las *imágenes* distinto de éstas; pero como la *percepción* se redujo *a las relaciones y a las emociones y mociones apercipientes* de las sensaciones —de los perceptos—, se reduce el *imaginar* a las relaciones y las emociones y mociones apercipientes de las sensaciones —de las imágenes. Puedo, pues, pasar al mismo último punto relativamente de las imágenes que a los perceptos: a la *teoría* de las imágenes.

Muy decisivamente no es más que una extensión de la teoría de los perceptos. Éstos son apariencias *en* la conciencia, según la teoría, o, rectificada ésta debidamente de acuerdo con la fenomenología, fenómenos *para* la conciencia, o los sujetos; en todo caso, causados por objetos metafísicos *físicos*: átomos, ondas, campo o lo que sean. Pero

estos *objetos no* causan los perceptos *directamente*, sino por intermedio de *fenómenos anatómico-fisiológicos*: átomos, ondas actúan sobre los órganos de los sentidos, éstos sobre los nervios, éstos sobre el cerebro —y hasta aquí es todo causalidad *física*—, pero el cerebro actuaría ya sobre la psique, es decir, causaría el percepto mismo, el fenómeno para el sujeto —y ésta sería ya causalidad *físico-psíquica*. Por su parte, la actuación sobre el cerebro dejaría en éste "huellas" capaces de actuar sobre la psique, sin necesidad de que actúen sobre ellas, o sobre el cerebro, los nervios, ni sobre éstos los órganos de los sentidos, ni sobre éstos los objetos físicos; y esta actuación de tales huellas sobre la psique, es lo que causaría, en vez del percepto, la imagen. En rigor, la acción del cerebro sobre la psique causaría exclusivamente las *sensaciones*: en el caso de actuar sobre la psique el cerebro, y sobre éste los nervios, y sobre éstos los sentidos, y sobre éstos los objetos físicos, las sensaciones *de los perceptos*; en el caso de actuar sobre la psique las huellas solamente, las sensaciones *de las imágenes*. Esta teoría ofrece una explicación tan plausible de las diferencias clásicas entre los perceptos y las imágenes, como de la nueva concepción de las imágenes como fenómenos físicos, igual que los perceptos, o más rigurosamente, de las sensaciones de los perceptos y de las imágenes como igualmente *físicas*. El ser las unas y las otras *fenómenos* físicos, no sería más que el ser los efectos *para* las psiques de las mismas causas *terminales*: los procesos cerebrales; el ser las de los perceptos normalmente más nítidas, intensas, continuas que las de las imágenes, tendría por causa el ser las sensaciones de los perceptos efecto de la cadena entera de los procesos cerebrales a los objetos físicos, y el ser las sensaciones de las imágenes efecto del último eslabón de la cadena solamente.

—Pero, no estarán diciendo ustedes *in mente*, ¿no había usted insinuado, cuando menos, que semejante teoría está en trance de desaparición con la física de modelos?

—Ah, sí, es cierto, pero verán ustedes. Supongamos que no hubiese átomos, ondas, campo —en general, objetos metafísicos *físicos*. ¿Dejaría de haber cerebro, nervios, órganos de los sentidos, *como fenómenos*? Sin duda, no. Dejarían, simplemente, de explicarse los procesos *fisiológicos* por procesos físicos metafísicos, como dejarían de explicarse por procesos físicos metafísicos los procesos *físicos* fenoménicos, la dilatación y contracción de los cuerpos, la propagación de la luz y demás. Estos fenómenos *físicos* pasarían a ser tan sólo formulados matemáticamente; pues, igual pasarían a serlo los fenómenos *fisiológicos*, el día que se hubiese conseguido el ideal de una matematización de la Fisiología —de todas las ciencias, incluso las humanas— tan perfecta como la de la física. Pero ya antes, ya desde ahora, puede decirse: las sen-

saciones *de los perceptos* son los efectos, fenómenos *físicos*, de la cadena de causas, también fenómenos físicos, proceso cerebral —proceso nervioso— proceso sensorial; las sensaciones *de las imágenes* son los efectos, fenómenos *físicos*, del solo eslabón último, fenómeno *físico*, de dicha cadena, la sola huella.

Y sin más palabras ya acerca de las imágenes, paso a decir las indispensables aquí, muchas menos, acerca de las *emociones y mociones*.

Estos nombres no son aquellos con los que se designan tradicional y corrientemente los fenómenos de que se trata, y en los que es también lo tradicional y corriente reconocer dos grandes especies: para designar la una se usa tradicional y corrientemente el nombre "sentimientos"; para designar la otra en la totalidad de su extensión, que abarca desde los impulsos hasta las voliciones, no hay ningún nombre exactamente adecuado: el de "movimientos" rima con el de "sentimientos", pero, por un lado, no distingue *estos* movimientos, que son *psíquicos*, de los movimientos *físicos* del cuerpo con los que están en relación de causalidad psicofísica, y, por otro lado, distingue los *movimientos* psíquicos de que se trata injustamente de los sentimientos, y aún de los conceptos, si éstos son psíquicos, todos los cuales son también "actos", *actividades*, movimientos psíquicos; el nombre "vida activa", a diferencia de "vida afectiva" y "vida representativa", está aquejado de las mismas inexactitudes. Por mi parte, hasta aquí me he servido de varias denominaciones, preferentemente la de "estados y movimientos de ánimo" en la fenomenología de la expresión, y la de "emociones y mociones" en lo demás, y hasta indiqué en algún lugar la razón de mi preferencia por ésta última: la índole precisamente de actividades, de movimientos psíquicos, de los fenómenos del caso, que me hizo apuntar también en algún otro lugar que los estados de ánimo debían considerarse como meros casos límites, excepcionales, de los movimientos de ánimo. En adelante voy a emplear, pues, estos nombres, de "emociones" y "mociones", como términos técnicos, para designar rigurosa y respectivamente los sentimientos y los movimientos psíquicos que van desde los impulsos hasta las voliciones o "actos" de "la voluntad". Con la palabra "emociones" denominaré, por tanto, todos los sentimientos, y no tan sólo aquella especie de ellos que tradicional y corrientemente se empareja y opone a la especie de las "pasiones"; pero con la palabra "mociones" denominaré exclusivamente los susodichos movimientos psíquicos que van desde los impulsos hasta las voliciones, porque si bien son mociones o movimientos, actividades o actos, también todos los sentimientos, y hasta los conceptos, en cuanto psíquicos, es probable que conceptos y sentimientos deban lo que tienen de actos, actividades o movimientos a los que voy a llamar "mociones", o con otras

palabras, que la "mocionalidad" toda de lo psíquico, de la psique, radique en la de los movimientos que van de los impulsos a las voliciones.

Las anteriores precisiones terminológicas incoaron la descripción, la caracterización, de los fenómenos del caso, de las emociones y mociones, como no podía menos de ser: los nombres, en todo caso los términos técnicos, deben responder a las características de los objetos designados con ellos, es decir, deben designar exclusivamente los objetos que presenten determinadas características, si no han de ser nombres equívocos, lo que en ningún caso pueden ser los términos técnicos, pues que dejan de serlo en cuanto son equívocos. Las anteriores precisiones terminológicas insistieron sobre la índole de *actividades*, es decir, de *modos activos*, de las emociones y mociones. Tal índole es, pues, correlativa del *no* presentarse nunca las emociones y mociones como *sustancias*, sino únicamente como modos co-integrantes de las sustancias psíquicas, es decir, de los fenómenos que se presentan como tales sustancias —y aún de las *físicas*, en el sentido expuesto al hacer el análisis de la composición de los perceptos. La misma índole es también correlativa del presentarse únicamente como modos *activos*, nunca como cualidades, cantidades ni relaciones; lo que no quiere decir que sean unas actividades que no presenten cualidades ni cantidades, ni se presenten en relaciones: ya indiqué en su día que los modos modalizan no sólo sustancias, sino otros modos, o que no hay sólo *modos de sustancias*, sino *modos de modos* de sustancias. Las emociones y mociones presentan el modo de la *intensidad*, que suele concebirse como cuantitativo, aunque los famosos análisis de Bergson lo hayan hecho dudoso, y el modo del tiempo, y aun del número, a pesar de la continuidad, que son, como puede ser también esta última, modos cuantitativos. Y las emociones y mociones se presentan en muy diversas relaciones con los demás fenómenos, como ya las encontramos al ocuparnos con los fenómenos anteriores; hasta el punto de presentarse ellas mismas como fenómenos de relación con los objetos, de los sujetos, o entre éstos y los objetos, de acuerdo con la relación entre actividades y relaciones que apunté al tratar de la primera clasificación de los objetos. Precisamente en estas relaciones en que se presentan las emociones y mociones se funda en parte la distinción entre *emociones* y *mociones*: prescindiendo ahora de la cuestión de si *todas* las emociones y mociones "tienen objeto", en el sentido de "objeto intencional", de objeto sobre el cual se vierten, hacia el cual se dirigen, o como quiera que se designe figuradamente esta relación *sui generis*, es un hecho patente que algunas lo tienen: el amor *lo amado*, la volición *lo querido*. Pues bien, en esta relación de emociones y mociones con los respectivos objetos, hay diferencias que diferencian a las emociones y mociones

mismas: la relación del amor con lo amado y la de la volición con lo querido son diferentes: el amor *no* quiere *lo* amado como la volición quiere *lo* querido, a pesar de la semejanza *genérica* entre ambos fenómenos, a que responde el doble sentido del vocablo español "querer": la volición quiere lo querido; el amor no quiere lo amado, quiere *a lo* amado... Baste aquí esta insinuación. La diferencia quizá más notoria entre emociones y mociones está también en una *relación*, pero en la de unas y otras *con los movimientos del cuerpo*: *impulsos, instintos, voliciones*, son las *causas directas* de los movimientos *impulsivos, instintivos, voluntarios* del cuerpo; las *emociones* son las causas directas de los llamados "movimientos *expresivos*" del cuerpo, que no son todas las expresiones mímicas de éste, de algunas de las cuales son causas directas las mociones. Pero la diferencia entre emociones y mociones no está toda en relaciones de ellas con otros fenómenos, sino también, y más entrañablemente, en su propia "consistencia" *activa*. Ésta se presenta desde luego como especificada innumerablemente: las especies o clases de emociones, particularmente, se presentan como innumerables, y por ello como inclasificables. De donde el interés del *análisis* de estos objetos, de estos fenómenos, en el deseo y la esperanza de reducirlos mediante él a unos pocos elementos, a un mínimo de éstos, que haga posible el clasificar por ellos los compuestos.

El análisis de las emociones y mociones puede proceder por los mismos pasos que el de los perceptos y las imágenes. Éste aisló primero las relaciones, luego las emociones y mociones, y por último las sensaciones. El análisis de las emociones y mociones puede aislar también primero las relaciones, procediendo con una marcha tan igual a la del análisis de los perceptos y las imágenes, que sería harto superfluo repetir aquí más que la indicación esencial: las emociones y mociones son conceptuadas de 'modos', porque contribuyen a integrarlas entre otras, la relación de 'modalidad'. El análisis puede aislar en seguida las emociones y mociones que entran en otras más compuestas —y las *simples*, las *elementales*, a las que todas las compuestas de ellas son —y es tautología— reducibles. Estas emociones y mociones elementales son el *elemento* de las compuestas, apercibido, en éstas y cointegrante de ellas, por otros cointegrantes, otras emociones, relaciones —hasta imágenes y perceptos, aunque éstos, perceptos e imágenes, parezcan más bien, al menos a primera vista, meros *objetos* o *concomitantes*, y no *ingredientes*, de las emociones y mociones. Pero la cuestión es: las sensaciones, elementos *físicos*, aunque *específicamente* muy numerosas, y hasta innumerables, si se quiere, son reducibles a los pocos *géneros* de las de los distintos "sentidos"; las emociones y mociones elementales, elementos *psíquicos* —con los conceptos, si éstos son psíquicos—, ¿son

específicamente pocas, o todo lo contrario, innumerables, inclasificables, incluso genéricamente? Los fenómenos mismos son lo bastante complejos, para ser lo bastante turbios, para que filósofos y psicólogos continúen discrepando entre dos posiciones extremas: la reducción de *todas* las emociones y mociones a sendas *parejas* de emociones y mociones elementales, el placer y el dolor, la atracción y la repulsión, o la versión y la aversión, únicas simples, de las que todas las demás serían compuestas con la ayuda de las imágenes y los conceptos; y el reconocimiento de que ya las emociones y mociones elementales mismas serían innúmeras e inclasificables; posiciones entre las cuales hay diversas intermedias, de reducción a un número mayor que dos, pero a su vez mayor o menor, de emociones y de mociones elementales, y de clasificaciones consecuentemente tan diversas. Por mi cuenta, me limitaré a apuntar aquí lo siguiente.

Primero: que una clasificación de las emociones y mociones compuestas no puede hacerse más que usando como principio los ingredientes de su composición, y como uno de éstos son las emociones y mociones simples, o elementales, más que haciendo la de éstas mismas, lo que no es posible a su vez más que usando como principio los *modos* de estas emociones y mociones, elementales; porque el que sean elementales *como emociones y mociones*, no quiere decir que hayan de ser simples *en absoluto*, o que no quepa discernir en ellas *modos* que *no* sean ya *emociones* y *mociones*, por ejemplo, el ya mentado de su intensidad, o sus relaciones, u otros que efectivamente presentan.

Segundo, y decisivo aquí: que, en medio del *desacuerdo* acerca del *número de las especies* de emociones y mociones elementales, hay *acuerdo* acerca de la *existencia* de emociones y mociones *elementales*, y de la composición de las demás emociones y mociones, las compuestas con ellas, con las elementales, y con las imágenes y los conceptos.

Tales emociones y mociones elementales son propiamente los fenómenos *psíquicos inconcusos*. Ellas son las que se presentan más puramente con las características diferenciales de los fenómenos psíquicos: la inextensión, la no localización en el espacio, el no consistir en cualidades sensibles, sino en actividades *sui generis*, el ser subjetivas para el respectivo sujeto e intersubjetivas en la percepción "del prójimo" o "de la psique ajena" por medio de la expresión mímica. Nueva mención mayor merece tan sólo su manera de presentarse, particularmente en relación con el cuerpo.

Desde luego, de ellas es de lo que se tiene "conciencia", en la acepción —designación— más propia de esta palabra: la llamada también "conciencia directa": esa presencia inmediata a cada uno de sus emociones y mociones, de todos conocida, pero casi indescriptible mayor-

mente. Se diferencia de la presencia de los perceptos e imágenes en que éstos nos hacen como frente, y los objetivamos en tanto nos hacen frente así, porque no contribuyen a *integrarnos* a nosotros mismos, no son *ingredientes* nuestros de nuestra subjetividad psíquica; mientras que las emociones y mociones sí son ingredientes nuestros, *en los que* consistimos, al menos parcialmente, por lo que no nos hacen frente, hasta el punto de que, mientras las ejecutamos, las somos, con mera conciencia directa de ellas, no podemos objetivarlas como podemos únicamente en la "conciencia refleja", justo cuando hemos dejado de ejecutarlas, o en cuanto hemos dejado de ejecutarlas.

Sus relaciones con el propio cuerpo son complejas. No están localizadas dentro de él: de ellas son más propiamente válidas las razones que en su lugar aduje contra la localización de lo psíquico dentro del cuerpo, y no voy a repetir. Están relacionadas con el percepto del cuerpo, como con los demás perceptos, por su contribución a la integración de todos los perceptos, ya expuesta suficientemente, al menos por ahora. Por ello son el término por excelencia de los dos entre los cuales se da la problemática relación entre "el alma y el cuerpo", o menos equívocamente, entre los fenómenos físicos y los psíquicos. Pero con el propio cuerpo tienen aún otras relaciones. Si ellas contribuyen a integrar el percepto de él, ingredientes de este percepto están en tal relación recíproca con ellas, que hizo pensar a James y Lange la teoría que lleva su doble nombre: las emociones *consistirían, exhaustivamente*, en los movimientos corporales mismos, o en los perceptos de ellos: la tristeza en el llorar, la alegría en el reír, etc. Pero no puede salvar el fenómeno de la consistencia activa *sui generis* de que tenemos la conciencia directa, ninguna teoría que lo niegue, por reducirlo a cualquier *otro*, como son perceptos corporales. Sólo que tales teorías no son más que casos particulares de algo más general. Lo siguiente.

Hay una *teoría* de las emociones y mociones en el sentido en que la hay de los perceptos y las imágenes, pero que no es exactamente paralela a ésta. Ésta es, en rigor, una teoría de las *sensaciones*: éstas son los fenómenos físicos, para los psíquicos de las conciencias de los sujetos, causados por objetos metafísicos físicos, o, si éstos dejan de concebirse como tales causas, por *otros* fenómenos físicos: las sensaciones, fenómenos físicos elementales para un sujeto, efectos del cerebro, etc., perceptos o fenómenos físicos compuestos y *ajenos* para el mismo sujeto... La teoría de las emociones y mociones es una teoría asimismo de las *elementales*: las emociones y mociones elementales serían fenómenos, pero *psíquicos*, y por ende causados, si por objetos metafísicos *físicos*, o incluso *fenómenos* físicos, según una teoría "materialista", pasible de la crítica indicada ya en pasaje anterior; o por

objetos metafísicos *psíquicos*, también ellos, con lo que habría entre causas y efectos una *homogeneidad* paralela de la que hay entre causas y efectos en la teoría de los perceptos y las imágenes, fenómenos *físicos* como sus causas, los objetos metafísicos *físicos*, u *otros* fenómenos *físicos*, pero habría a la vez la diferencia de una relación entre causas y efectos *psíquicos* a una relación entre causas y efectos *físicos*, diferencia que llega al punto de que, si dejan de concebirse los objetos metafísicos *físicos* por razones como las que urgen el abandono de los modelos en Física, no necesitan dejarse de concebir los objetos metafísicos *psíquicos* por razones parejas.

Para acabar añadiré aún un par de cosas.

Una: que son las especies de la expresión verbal que *significan* las *emociones y mociones* relativas a los objetos designados *más* que *designan* estos *objetos*, las expresiones exclamativas e imperativas, el fenómeno que debe ser punto de partida de la fenomenología y teoría *cabales* de las emociones y mociones.

Y la otra cosa: *todos* los objetos, del hombre ingenuo y del filósofo, se reducen a:

los fenómenos —físicos, de los perceptos y las imágenes,
—psíquicos, de las emociones y mociones y quizá de los pensamientos,
—ideales, quizá con los pensamientos,

y los objetos metafísicos, representados por pensamientos e imágenes.

El análisis ha reducido:

los perceptos y las imágenes a: sensaciones, relaciones y emociones y mociones

y las emociones y mociones a: emociones y mociones elementales, relaciones e imágenes y perceptos.

Quiérese decir, en suma y conclusión, que el análisis ha reducido *todos* los fenómenos *reales* a: *sensaciones*,
emociones y mociones elementales,
relaciones
y conceptos.

Esta filosofía analítica es, con sus *cuatro géneros* de elementos y las *muchas especies* de cada uno de ellos, lo bastante pluralista para no incurrir en la tacha de no salvar los fenómenos, en que incurren los monismos, de la sensación —sensualismo—, del concepto —idealismo trascendental—, del placer y el dolor —hedonismo—...

Dichos cuatro géneros de fenómenos elementales reales serían como los sillares de la fábrica entera del mundo de los fenómenos reales. Qué relaciones más complicadas entre ellos no habrá, para que con

ellos solos pueda estar edificada fábrica tan compleja y "mundana" o "cósmica", esto es, ajustada, armónica. Algunas fueron punto de partida o pasos del análisis mismo que redujo todos los fenómenos a tales elementos. Así, encontramos a los perceptos y las imágenes integrados por sensaciones y emociones y mociones, y a las emociones y mociones compuestas integradas por simples o elementales y perceptos, es decir, en último término, por sensaciones. De todas estas complicaciones relacionales nos falta aún mucho para "comprender" la estructura y el funcionamiento de la fábrica del mundo de los fenómenos, fundamento indispensable de la "comprensión" del mundo metafísico. Pero lo que nos falta en primer término ahora, es el estudio del pensamiento y de los objetos ideales, los *fenómenos* de los que aún no hemos hecho nuestro *tema*, a pesar de habérnoslos encontrado muy repetidamente por unos y otros lugares, lo que hace que cuanto llevo expuesto no puede menos de encontrarse en estado de suspensión provisional, por decirlo así, mientras no lleve *a cabo* la fenomenología, y teoría, si hay lugar a ella, del pensamiento y de lo ideal.

LECCIÓN XIII

LA EXISTENCIA DEL PENSAMIENTO

De las expresiones verbales pasamos a los objetos designados por ellas. La designación de objetos es lo esencial y distintivo de las expresiones verbales, lo específicamente humano de ellas que son las expresiones específicamente humanas. Y en la situación toda constituida por ellas, tienen los objetos una cierta primacía: se presentan en primer término en la constituida por las enunciaciones, y como el término al que es relativo lo que se presenta en primer término en las constituidas por las interrogaciones, exclamaciones e imperativos.

Ahora debemos retroceder de los objetos hacia las expresiones que los designan. Porque *no* los designan *directamente*. Los designan *por medio* de un *intermediario*, entre ellas y los objetos: el *pensamiento*. De tal forma que debo introducir ya unos términos técnicos complementarios de los introducidos en la fenomenología de la expresión verbal. En adelante diré que las expresiones "notifican" "pensamientos" que "objetivan" —los objetos, naturalmente. De tal suerte que la *designación* de objetos por las expresiones verbales, se revelará ahora como compuesta de la *notificación de pensamientos* por las expresiones y la *objetivación* —de objetos— por los *pensamientos*. Pero el nombre "designación" seguirá siendo útil: para designar la relación entre la expresión y el objeto justo cuando no interese la composición de esta relación. En rigor, pues, las expresiones verbales *notifican pensamientos* que *objetivan objetos*, o *designan éstos*, y *significan emociones* y *mociones relativas* a los *objetos*, objetivados por los pensamientos notificados por las expresiones, o designados por éstas. El nombre "noti-ficación" está elegido, de un lado, para hacer juego morfológico-semántico con los nombres "de-signación" y "signi-ficación", y, de otro lado, para que, así como este último, "significación", debía hacer juego con "signo", él, "noti-ficación", haga el debido juego con otros que aparecerán en el curso de la fenomenología del pensamiento que voy a emprender.

Convendría introducir, también, precisión y rigor en el uso como términos técnicos de las palabras de las familias de "pensar" y "concebir". Se dice "pensar un pensamiento" y "pensar un objeto", pero esto último no debe decirse si se dice lo primero: un objeto no se piensa *directamente*, como se piensa un pensamiento; un objeto se piensa *por medio* del pensamiento que lo objetiva. Yo voy a decir "pensar un pensamiento", "pensar un concepto", que es el elemento del pensamiento, como veremos, y "concebir un objeto", es decir, objetivarlo por medio de un concepto; pero no diré, ni "pensar un objeto", ni "concebir un pensamiento" —más que cuando se trate de *objetivar* precisamente *un pensamiento*, como se hace en la reflexión sobre el pensamiento, según también veremos. También convendría introducir precisión y rigor en el uso de "concebir", "conceptuar", "concepto", "concepción", "conceptuación". Yo los usaré para designar:

con "concepto" el *elemento* del pensamiento;

con "concebir" el *objetivar por medio de un concepto*;

con "conceptuar" "de tal o cual" el *objetivar por medio de un segundo concepto lo objetivado ya por medio de un primer concepto*; es un "connotar";

con "concepción", lo mismo que con "concebir" o un *conjunto articulado, orgánico*, o *cuerpo*, complejo, de *conceptos*.

Finalmente, designaré,

con "pensamiento",

ya *el conjunto de* todos *los pensamientos*, o *el género* de este conjunto, "el pensamiento" en general;

ya *un miembro*, más o menos compuesto, o simple, de tal conjunto, o individuo de tal género: incluso, pues, un simple concepto;

y con "pensar"

cualquier pensamiento en cuanto actividad o su presentarse.

Y ahora, pienso que debo justificar por qué no dije todo esto al hacer la fenomenología de la expresión verbal; más en general, por qué al hacer la fenomenología de la expresión verbal, no hice la del pensamiento, que es el ingrediente del fenómeno todo de tal expresión cuya importancia bastan las indicaciones anteriores para hacer atisbar. Por la sencilla razón de que el pensamiento es el tema de una gran *controversia* histórico-filosófica, *por sus relaciones con todas las clases de objetos*, las cuales es indispensable, pues, conocer previamente a toda "comprensión" de la controversia, no digo ya participación en ella; a toda "comprension" *del pensamiento* mismo.

Pero ¿por qué la controversia? ¿más controversia que acerca de los demás fenómenos? ¿o no será el pensamiento fenómeno?

Sí es fenómeno, pero es un fenómeno menos fenómeno que los demás fenómenos, por decirlo así, menos "aparente": es un fenómeno que se sustrae, por decirlo también así, a la atención; un fenómeno que necesita que ésta haga un esfuerzo peculiar de acomodación, por decirlo así una vez más, para verlo: un esfuerzo de peculiar "reflexión". La mejor manera didáctica de dar idea de la naturaleza furtiva, por... sí, por decirlo así por cuarta vez, del pensamiento y del esfuerzo necesario para verlo, es hacer una comparación con el *cristal*. Los cristales de las ventanas tienen una función, una misión, o función con una finalidad: permitir el paso de nuestra mirada a través de ellos hasta los objetos *situados más allá de ellos*; proyectar, incluso, nuestra mirada hasta tales objetos; no detener en ellos mismos, los cristales, nuestra mirada. Para poder cumplir con tal misión, o ejercer tal función, tienen la constitución o naturaleza de la *trasparencia*. Por esta misma naturaleza o constitución, cuando queremos, ya no ver a través de ellos, sino verlos a ellos mismos, tenemos que hacer un peculiar esfuerzo de detención de nuestra mirada en el camino que pasa por ellos, para fijarla en ellos mismos; tenemos que retraer la proyección de nuestra mirada de los objetos allende los cristales a éstos mismos. Pues, análogamente, los pensamientos tienen por misión la función de proyectar nuestra mirada mental, a través de ellos, sobre los objetos, *que objetivamos con ellos* y para poder ejercer tal función, cumpliendo su misión, tienen la constitución o naturaleza de una trasparencia *sui generis*, que es lo que los sustrae por lo pronto a la atención. Para poder, pues, "verlos" a ellos mismos, percatándose simplemente de su existencia, y no digo "concibiendo" bien su naturaleza, necesitamos hacer un esfuerzo *sui generis* de "reflexión" sobre ellos, que no está al alcance de cualquiera de buenas a primeras, antes requiere educación en tal especie de la reflexión filosófica. Cuanto he venido diciendo ya en esta lección, ha requerido siquiera unos inicios de tal reflexión, y cuanto seguiré diciendo, "latamente", sobre el pensamiento, la requerirá en su plenitud cabal. Confiemos en que la marcha misma de la exposición sea escuela de adiestramiento en la reflexión requerida.

La trasparencia del pensamiento es tanta, que puede calificarse de espectral. Y así como los espíritus más racionalistas niegan la existencia de los espectros, los filósofos, que son los más racionalistas de los espíritus, han llegado a negar la existencia del pensamiento. No tanto en el sentido de negar que exista intermediario alguno entre las expresiones y los objetos, porque la existencia de tal intermediario parece fenómeno innegable, cuanto en el sentido de negar la especificidad o lo *sui generis* de él, o que sea un objeto de una clase especial, lo que es correlativo de identificarlo con los objetos de una u otra de las *de-*

más clases de objetos. Es un caso particular de la razón que di ya al comienzo de la lección: la fenomenología del pensamiento debe proceder puntualizando todos los objetos con los cuales está en relación el pensamiento, y las relaciones de éste con cada uno de ellos. Y así voy a empezar acto seguido a proceder.

El pensamiento está en relación con *todos* los objetos, puesto que él los *objetiva a todos*. Pero esta relación de objetivación de todos los objetos, *no* es la *única* que tiene el pensamiento con los objetos. El pensamiento está con las *expresiones, las emociones y mociones*, y las *imágenes*, en relaciones que *no* son la de *objetivarlas* —además de ésta, de la de objetivarlas, que la tiene: en este momento, acabamos de objetivar las expresiones, las emociones y mociones y las imágenes, en general, por medio del pensamiento, es decir, más puntualmente, por medio de los *conceptos notificados* por las expresiones "expresiones", "emociones y mociones", e "imágenes". Pero, además, el pensamiento está en las siguientes relaciones:

con las expresiones: en la relación de ser *notificado* por ellas;

con las emociones y mociones: en las relaciones, complicadas, de ser él, el pensamiento, lo *notificado* por las expresiones y *objetivante* de los objetos designados por éstas, y ser emociones y mociones *lo significado* por las expresiones como *relativo a los mismos objetos*;

con las imágenes: en la relación de ser "acompañado" de ellas, o ellas "concomitantes" de él, que no se identifica exactamente, sin más, ni con la *objetivación de imágenes*, ni con la *objetivación por medio de imágenes*.

Y es justo esta última relación, la relación entre el pensamiento y las imágenes, la que primero *necesita* examinar la fenomenología del pensamiento, porque las imágenes son aquella clase de objetos a la que se reduce preferentemente el pensamiento, cuando no se reconoce la especificidad de él; y porque los resultados de la confrontación entre el pensamiento y las imágenes son requeridos por todas las demás confrontaciones parejas.

Pero antes debemos insistir en el hecho de la *existencia* del intermediario entre las expresiones y los objetos, y examinar una *prueba* que se ha propuesto de su existencia.

Que *entre* las expresiones *orales* y los objetos designados por ellas, *hay algo* en la conciencia, en la psique, parece un hecho atestiguado por la conciencia misma. Todo el mundo habla de *lo que piensa*, como algo distinto de *lo que dice* y de *las demás cosas*, esto último por lo menos cuando lo que piensa *no es* ninguna *cosa real*. En el caso de las expresiones *escritas*, la situación se complica, por la circunstancia de ser las expresiones escritas más bien *signos gráficos de las orales*

que expresiones directas de los objetos, o lo que es lo mismo, por la circunstancia de que las expresiones escritas *no designarían* los objetos *directamente*, sino *por intermedio de las orales*; pero en el fondo es la situación la misma. La cuestión parece, pues, reducirse, como ya indiqué, a la de la *naturaleza* de lo que hay entre las expresiones y los objetos, o a la de la *clase de objetos* a la que pertenezca o que sea. Puede añadirse ya que no se trata de un simple objeto "intermedio" entre las expresiones y los objetos, sino de un verdadero "intermediario", *por medio del cual* designarían los objetos las expresiones, que serían incapaces de hacerlo por sí solas. En todo caso, Husserl ha propuesto una *prueba* de la existencia del pensamiento entre las expresiones y los objetos, que merece ser examinada, previa reproducción, no sólo por lo que vale en sí, sino por lo que enseña acerca de otros puntos capitales de la fenomenología del pensamiento.

Digo en francés "*le vainqueur de Iéna*" y en alemán "*der Sieger von Jena*". Son *dos* expresiones, como tales perfectamente distintas, una francesa, otra alemana. Pero las dos tienen el mismo sentido; o en la terminología adoptada por mí: *las dos* notifican *el mismo* pensamiento: 'el vencedor de Jena'. Digo ahora en francés "*le vaincu de Waterloo*" y en alemán "*der Besiegte von Waterloo*". Vuelven a ser *dos* expresiones como tales perfectamente distintas de nuevo, la una francesa y la otra alemana. Pero las dos vuelven a tener un mismo sentido; *las dos* notifican un mismo pensamiento: 'el vencido de Waterloo'. Ahora comprenderán por qué he puesto ejemplos en lenguas extranjeras: no por pedantería, aunque ésta no hubiera tenido importancia, siendo tan connatural como es a los profesores de Filosofía; pero ni siquiera tan sólo por reproducir fielmente los ejemplos de Husserl: sino porque necesitaba *el español* para "representante" del pensamiento mismo. Pero volvamos a las expresiones y a los pensamientos notificados por ellas. Resulta que las *dos parejas* de *expresiones*, mediante la *pareja* de *pensamientos* notificados por ellas, designan *un solo y mismo objeto*: *Napoleón*. Ahora bien, *cuatro* expresiones, que mediante *dos* pensamientos, designan *un* objeto, son bien *tres* órdenes de *objetos*: las cuatro *expresiones*, los dos *pensamientos* y el único *objeto*. *Entre* las expresiones y el objeto *hay*, pues, efectivamente, *otro* objeto, el pensamiento.

En el anterior ejemplo de expresiones, pensamientos y objeto, éste ha sido un objeto "real", *Napoleón*. ¿Qué pasa cuando el objeto es "ideal"?

Digo en francés "*le triangle équilateral*" y en alemán "*das gleichseitige Dreieck*", y en francés "*le triangle équiangle*" y en alemán "*das gleichwinkliche Dreieck*". Cada una de las dos parejas de expresiones notifica un mismo pensamiento: la primera, 'el triángulo equilátero';

la segunda, 'el triángulo equiángulo'. Pero las *dos parejas* de expresiones, mediante los *dos* pensamientos notificados por ellas designan, otra vez, *uno y el mismo objeto*: *el triángulo equilátero y equiángulo*, que es *un solo objeto* matemático, "ideal", ya que el triángulo equilátero es (el) equiángulo, y éste es (el) equilátero. Volvemos a tener *tres* órdenes de *objetos*: las cuatro *expresiones*, los dos *pensamientos* y el único *objeto*, sólo que éste es ahora "ideal".

Tanto, pues, en el caso de designar una expresión un objeto ideal, cuanto en el de designar uno real, *hay entre* la expresión y el objeto, real o ideal, designado por ella, un *pensamiento*, notificado por ella y que es quien objetiva realmente el objeto, o aquello por medio de lo cual designa éste, el objeto, la expresión.

Tal prueba se presenta con una nitidez, que resulta impresionante. Pero ¿es verdaderamente concluyente?

Porque se ocurre el siguiente reparo.

Napoleón *no* es el objeto designado por las expresiones "*le vainqueur de Iéna*" y "*der Sieger von Jena*", "*le vaincu de Waterloo*" y "*der Besiegte von Waterloo*". Napoleón es el objeto designado por la expresión "Napoleón". Las expresiones "*le vainqueur de Iéna*" y "*der Sieger von Jena*" no designan el objeto *Napoleón*, sino el objeto *el vencedor de Jena*, que *no* es exactamente *el mismo objeto* que *Napoleón*, pues que no es éste *a secas*, sino que es *Napoleón vencedor en Jena*, o no es la *sustancia* Napoleón, sino esta *sustancia modalizada* por su ser vencedor en Jena. Igualmente, las expresiones "*le vaincu de Waterloo*" y "*der Besiegte von Waterloo*" tampoco designan el objeto *Napoleón*, sino el objeto *el vencido en Waterloo*, que *tampoco* es exactamente *el mismo objeto* que Napoleón, pues que tampoco es éste *a secas*, sino que es *Napoleón vencido en Waterloo*, o tampoco es la *sustancia* Napoleón, sino esta *sustancia modalizada* de nuevo, pero tan de nuevo, que está modalizada por un modo tan distinto del modo de *vencedor*, en Jena o donde fuere, como es el modo *contrario*, de *vencido*, en Waterloo o donde también fuere. Ahora bien, si el objeto designado *por las dos parejas* de expresiones *deja de ser el mismo*, para pasar a ser, el de la primera pareja, *el vencedor de Jena*, y el de la segunda pareja, *el vencido de Waterloo*, o sea, que se nos han convertido en los objetos lo que antes se había presentado como los pensamientos, 'el vencedor de Jena' y 'el vencido de Waterloo', ya no tenemos más que *dos* órdenes de objetos: el de las *dos* parejas de expresiones y el de los *dos* objetos, uno para cada pareja de expresiones. Se nos ha evaporado el objeto intermedio, al convertirse en uno de los dos extremos, el de los objetos designados por las expresiones.

Lo mismo puede decirse, *mutatis mutandis*, del caso del triángulo.

El triángulo equilátero y equiángulo *no* es el objeto designado por las expresiones "*le triangle équilateral*" y "*das gleichseitige Dreieck*", "*le triangle équiangle*" y "*das gleichwinkliche Dreieck*". El triángulo equilátero y equiángulo es el objeto designado por la expresión "el triángulo equilátero y equiángulo". Las expresiones "*le triangle équilateral*" y "*das gleichseitige Dreieck*" no designan el objeto *el triángulo equilátero y equiángulo*, sino el objeto *el triángulo equilátero*, que no es exactamente el mismo, pues no es la "sustantivación" *el triángulo* modalizada por el modo *equilátero* y el modo *equiángulo*, sino sólo por el modo *equilátero*. E igualmente, las expresiones "*le triangle équiangle*" y "*das gleichwinkliche Dreieck*" tampoco designan el objeto *el triángulo equilátero y equiángulo*, sino el objeto *el triángulo equiángulo*, que tampoco es exactamente el mismo, pues no es la sustantivación *el triángulo* modalizada por el modo *equilátero* y el modo *equiángulo*, sino sólo por este modo, *equiángulo*. Ahora bien, de nuevo, si el objeto designado *por las dos parejas* de expresiones *deja de ser el mismo*, para pasar a ser el de la primera pareja *el triángulo equilátero*, y el de la segunda *el triángulo equiángulo*, o sea, que otra vez se nos han convertido en los objetos lo que antes se había presentado como los pensamientos, 'el triángulo equilátero' y 'el triángulo equiángulo', tampoco tenemos ya más que *dos órdenes* de objetos: el de las *dos parejas* de expresiones y el de los dos objetos, uno para cada pareja de expresiones. Ha vuelto a evaporársenos el objeto intermedio, al convertirse nuevamente en el mismo extremo, el de los objetos designados por las expresiones.

Pero esta crítica ¿qué vale, a su vez? —¡Hay que practicar siempre la autocrítica!

Todo depende de que el objeto designado por "*le vainqueur de Iéna*" y "*der Sieger von Jena*", "*le vaincu de Waterloo*" y "*der Besiegte von Waterloo*" sea realmente *Napoleón*, o el designado por "*le vainquer de Iéna*" y "*der Sieger von Jena*" sea realmente *el vencedor de Jena*, y el designado por "*le vaincu de Waterloo*" y "*der Besiegte von Waterloo*" sea realmente *el vencido de Waterloo*; y de que el objeto designado por "*le triangle équilateral*" y "*das gleichseitige Dreieck*", y "*le triangle équiangle*" y "*das gleichwinkliche Dreieck*" sea realmente *el triángulo equilátero y equiángulo*, o el designado por "*le triangle équilateral*" y "*das gleichseitige Dreieck*" sea realmente *el triángulo equilátero*, y el designado por "*le triangle équiangle*" y "*das gleichwinkliche Dreieck*" sea realmente *el triángulo equiángulo*; y también, de que *Napoleón* sea el objeto designado por "Napoleón", y no por ninguna otra expresión, y *el triángulo equilátero y equiángulo*, el objeto de ésta expresión, "el

triángulo equilátero y equiángulo", y no de ninguna otra. Pero de esto, a su vez, ¿qué hay?

Hay nada menos que el *problema* entero de las *relaciones entre los pensamientos y los objetos*, el problema de la *objetivación por medio del pensamiento*, del que es parte el problema de la *correspondencia entre los pensamientos y los objetos*, de tal forma que varios pensamientos puedan objetivar un *mismo objeto*, por ejemplo, *los* conceptos 'el vencedor de Jena' y 'el vencido de Waterloo' *el* objeto *Napoleón*, y los conceptos 'el triángulo equilátero' y 'el triángulo equiángulo' *el* objeto *el triángulo equilátero y equiángulo*; o de tal forma que los pensamientos no puedan objetivar más que *sendos objetos*, así cada uno de los seis conceptos 'Napoleón', 'el vencedor de Jena', 'el vencido de Waterloo', 'el triángulo equilátero', 'el triángulo equiángulo', 'el triángulo equilátero y equiángulo', tan sólo *el* correspondiente de los seis objetos, *Napoleón* a secas, *Napoleón vencedor en Jena, Napoleón vencido en Waterloo, el triángulo equilátero*, solamente, *el triángulo equiángulo*, solamente, *el triángulo equilátero y equiángulo*, conjuntamente. Pero de este problema no puede *darse* la solución ya aquí. Aquí puede *emprenderse* la resolución, emprendiendo el propuesto examen de las *relaciones del pensamiento con las imágenes* y *las expresiones*, para pasar al de la *composición del pensamiento*, antecedentes indispensables, sobre todo el último, de la investigación de las *relaciones entre el pensamiento y los objetos*, y con éstas, de la de las relaciones entre el pensamiento y *las emociones* y los objetos, que tales serán los sucesivos temas del subsiguiente estudio del pensamiento. La decisión acerca de la validez e invalidez de la prueba de Husserl tiene que quedar, pues, aplazada hasta haber recabado la solución del problema que entraña, las susodichas relaciones del pensamiento con los objetos. Pero reconozcamos que la prueba, aún su validez o invalidez en suspenso, nos ha servido, como mínimo, para hacernos nítido el problema de la existencia del pensamiento como intermediario entre las expresiones y los objetos, o de excelente introducción al estudio del pensamiento. Empecemos, pues, de veras este estudio, examinando las relaciones entre el pensamiento y las imágenes.

LECCIÓN XIV

LO *SUI GENERIS* DEL PENSAMIENTO

I) *El pensamiento y las imágenes*

Vamos a empezar por recordar dónde nos hemos encontrado con el pensamiento y las imágenes, para escrutar si el primero puede reducirse a las segundas. Si hemos pasado revista a *todos* los objetos, no se nos habrá escapado ningún pensamiento, ni ninguna imagen que pudiera dar al traste con nuestras conclusiones.

Hemos encontrado en los *perceptos* imágenes y relaciones apercipientes de las sensaciones: las imágenes dejadas por el grabado visto de cerca; la relación de 'sustancialidad' en el percepto *esta mesa*.

Hemos encontrado en algunas *imágenes* imágenes apercipientes de otras, y en todas las imágenes relaciones apercipientes de las sensaciones: las imágenes dejadas por el grabado visto de cerca pueden servir, no sólo para verlo mejor de lejos, sino para perfeccionar la imagen de un grabado parecido; la misma relación de 'sustancialidad' en la imagen de *la mesa* de la sala de al lado.

Hemos encontrado en las *emociones y mociones* compuestas relaciones apercipientes de las elementales, y en éstas y en las compuestas imágenes, más bien que apercipientes de las elementales, *concomitantes* de éstas o de las compuestas: la 'modalidad' de 'actividad' en el amar ajeno o propio; la imagen de la persona querida ausente, porque *lo querido no* es la *imagen* de la persona, sino esta misma; luego la imagen no es el objeto del amor, sino una imagen meramente concomitante de éste, que le ayuda a objetivarse su verdadero objeto.

Hemos encontrado conceptos *de* los perceptos, las imágenes, las relaciones, las emociones y mociones, que *no* son *integrantes* de ellos, (como apercipientes de las sensaciones o de las emociones y mociones elementales,) sino *objetivantes* de ellos: una cosa es la relación de 'sustancialidad' que conforma las sensaciones integrantes de un percepto sustancial, como *esta mesa*, para que sea efectivamente un percepto *sustancial*, y otra cosa es este concepto de 'percepto sustancial' con el que objetivamos *esta mesa* como un percepto del género de las sustan-

cias a diferencia de todas las especies de modos, o con el que conceptuamos *esta mesa* de 'percepto sustancial'; o incluso el mismo *concepto* de 'sustancialidad', no la *relación* que integra el percepto *esta mesa* como percepto sustancial, sino el *concepto* de tal relación, mediante el cual conceptuamos *esta mesa* de 'sustancia', es decir, de individuo del género 'sustancia'.

Hemos encontrado conceptos de objetos ideales y de objetos metafísicos, cuya relación con las imágenes va a ser asunto muy principal dentro de éste de las relaciones entre el pensamiento en general y las imágenes.

Y hemos encontrado, si no como hemos encontrado lo anterior, como esenciales temas parciales de temas principales, sí incidentalmente, imágenes *concomitantes* de los perceptos, de otras imágenes y de los conceptos, además de las susodichas concomitantes de las emociones y mociones: la imagen de otra aula que puede acompañar al percepto de ésta; la imagen de otra plaza que puede acompañar a la imagen del Zócalo; la imagen de un triángulo que acompaña al concepto del 'triángulo' geométrico.

En cada uno de estos casos, en que hemos encontrado imágenes y conceptos, ¿se trata de dos objetos, o de dos clases de objetos, *realmente* o sólo *aparentemente*, de una "falsa apariencia", de suerte que los tomados por conceptos sean en realidad imágenes, otras imágenes, además de las tomadas por tales desde luego?

Para responder, no sólo a esta pregunta, sino a la cuestión de la identidad o la distinción del pensamiento y las imágenes con toda generalidad, no tenemos más que hacer sino echar mano una vez más de los criterios de la distinción. Pero de inmediato podemos prescindir del de las características o modos diferenciales: no sólo porque el echar mano de él aquí haría repetir la comparación ya hecha entre los fenómenos físicos y psíquicos y los ideales, sino, y decisivamente, porque este criterio es subsidiario del de la presencia o presentación por separado, o superfluo cuando de éste se puede echar mano, como en el caso presente del pensamiento y las imágenes. En efecto, hay lo absolutamente "inimaginable", pero perfectamente "concebible" o "pensable", y no es posible prueba más concluyente de la imposibilidad de reducir el pensamiento a las imágenes.

Hay Geometrías de espacios de más de tres dimensiones, incluso de *n* dimensiones. Estos espacios son, en absoluto, "inimaginables" "adecuadamente", pero son perfectamente "concebibles" o "pensables": si no, no habría tales Geometrías. Éstas son, pues, prueba incontrastable de la existencia de objetos inimaginables, pero concebibles o pensables. Si tales espacios existen, o pueden existir, como *distintos de los*

conceptos de ellos, son objetos "concebibles" por o con estos conceptos, y en la expresión "conceptos de ellos" el "de" expresa la relación de *objetivación* de los espacios por los conceptos. Si tales espacios no existen, o no pueden existir, como distintos de los conceptos de ellos, se *reducen a estos conceptos* mismos, que son "pensables", y en la expresión "conceptos de ellos" el "de" expresa la relación de *especificación* de los conceptos como 'conceptos de tales espacios', a diferencia del 'concepto de espacio de tres dimensiones', o del 'concepto de número', o cualquier otro concepto. Si tales espacios existen, o pueden existir, *no* será, sin embargo, como *perceptos*, porque *todo lo perceptible es imaginable*, incluso en imagen meramente *reproductora*; pero sí será como objetos metafísicos o ideales. Si se reducen a los conceptos, serán meras formas de concebir matemáticamente los fenómenos físicos, o puros productos del pensamiento "creador", paralelo de la imaginación creadora con el que haremos conocimiento algo más adelante.

Los conceptos de tales espacios pueden ir, van efectivamente, acompañados de imágenes "inadecuadas" de tales espacios, a pesar de ser "creadoras". No pueden ser "reproductoras", porque el único espacio que es percepto, es el de tres dimensiones. Y por muy "creadoras" que sean, no pueden ser "adecuadas", porque las imágenes creadoras, en general, son meras combinaciones de partes de perceptos, o de partes de imágenes reproductoras de perceptos, y en el campo o mundo entero de los perceptos no hay parte alguna que sea ni una *cuarta* dimensión: ya de la *cuarta* dimensión no hay más que el concepto, (si no es que se reduce a éste). Si se piensa que la cuarta dimensión es el producto de una *dimensión*, como cualquiera de las tres perceptibles, por un *cuarto* objeto perceptible, como cualquier otro cuarto objeto perceptible, se deberá reconocer que tal producto es precisamente el *concepto* de 'cuarta dimensión', no una *imagen* de *cuarta dimensión*, que es absolutamente inimaginable.

Tales imágenes son, pues, "inadecuadas", en el sentido de que *no* tienen, con los objetos de los conceptos a los que acompañan, o con estos conceptos, *ni* la relacion que tienen las imágenes reproductoras con sus objetos, los perceptos, *ni* la relación que tienen las imágenes creadoras con sus objetos: las imágenes reproductoras "reproducen", "representan", "imitan", "copian", "similarmente", los perceptos; las imágenes creadoras *no tienen* objetos *distintos* de ellas; las imágenes concomitantes de los conceptos de espacios de más de tres dimensiones, *tienen* objetos *distintos* de ellas, tales espacios, pero *no* los "reproducen": no hay en ellas nada que reproduzca ni siquiera ya la cuarta dimensión, que es absolutamente "irreproducible", como quiera que

no es percepto alguno, o sea, ni parte alguna de percepto alguno, que sería ser algún percepto.

Tales espacios son "posibles" por ser "no contradictorios". Si son distintos de los conceptos de ellos, son no contradictorios ellos y los conceptos de ellos. Si se reducen a los conceptos de ellos, estos conceptos, pura y simplemente, son no contradictorios. Lo no contradictorio es posible precisamente en el sentido de ser posible *fuera* de los conceptos que lo conciben o como *distinto* de éstos. El que exista *efectiva* o *realmente* fuera de los conceptos, es otra cuestión.

Hay la Metafísica. Ésta es un cuerpo de expresiones algunas de las cuales notifican conceptos de objetos en absoluto *inimaginables adecuadamente*, pero perfectamente *concebibles* o *pensables*: tales los objetos metafísicos *psíquicos*, si no los físicos. Ya vimos que de los *fenómenos psíquicos* como las emociones y mociones, no hay imágenes reproductoras, ni por ende las puede haber creadoras. Y que de los objetos metafísicos *psíquicos* no puede haber imágenes reproductoras, *porque* ningún objeto *metafísico* es *percepto*; y por ende tampoco *creadoras*, más que *inadecuadas*, como ya señalé al enumerar las características de los objetos metafísicos en la fenomenología de los objetos. Y sin embargo, conceptos como los de 'alma inmortal', 'espíritu puro', 'Dios', son perfectamente *pensables*, prescindiendo de que existan o no realmente fuera de ellos, o como *distintos* de ellos, los objetos mismos *almas inmortales, espíritu puros, Dios*. Quien lo niegue, tiene que apechar con la empresa de mostrar que la Metafísica entera, es decir, todas las obras de Metafísica de la historia entera de la Filosofía, la Metafísica de Aristóteles, las *Meditaciones* de Descartes, la *Ética* de Spinoza, la *Monadología*, la *Lógica* de Hegel, son cuerpos de expresiones sin sentido, es decir, que no notifican ningún concepto, ni designan ningun objeto, o son cuerpos de meros *flatus vocis*.

Si tales objetos son posibles por no ser contradictorios, o imposibles por ser contradictorios, dilucidarlo es incumbencia precisamente de la Metafísica misma o de la Crítica de ella. Pero no piensen ustedes que si, por ser contradictorios, resultan "inconcebibles", o no "concebibles" como existentes fuera de los conceptos o como distintos de éstos, resultan también éstos, los conceptos mismos, "impensables", pues cómo son perfectamente *pensables los conceptos* de *objetos no concebibles*, es decir, como *distintos* de los conceptos mismos o *fuera* de éstos, vamos a verlo ahora mismo.

Hay, en efecto, expresiones como "un cuchillo sin hoja al que le falta el mango". Me concederán desde luego que nunca han percibido un cuchillo semejante. Pero háganme el favor de imaginárselo. ¿No pueden? Les concedo a mi vez que no puedan con una imagen reproductora,

puesto que nunca han percibido semejante cuchillo. Pero ¿con una imagen creadora? ¿Tampoco? Se imaginan ustedes un cuchillo con su hoja y su mango, pero cuando habiéndoselo imaginado sin hoja, es decir, cuando se imaginan ya el mango solo, quieren dejar de imaginarse *también* éste, ya no se imaginan *nada*; más fielmente a los fenómenos que se agitan en sus imaginaciones; se imaginan ustedes la hoja y el mango volando cada uno por su lado, lo que es precisamente ninguna *imagen creadora* de un *cuchillo sin hoja y sin mango*. ¿Entonces? Si la expresión "un cuchillo sin hoja al que le falta el mango" *no designa ningún objeto imaginable*, ¿tampoco *notificará ningún concepto*, perfectamente *pensable*, aunque *no* sea el de un *objeto imaginable*? Sería menester que fuera un mero *flatus vocis*. Pero no lo parece. La distinguimos perfectamente de la expresión "un hombre sin extremidades al que le faltan el tronco y la cabeza", que es una expresión exactamente de la misma estructura. ¿Las distinguimos únicamente porque son diferentes los sonidos que las integran? ¿o las distinguimos además, y aun principalmente, por lo que, si no *designan*, al menos *notifican*? Porque no hay *percepto* que sea un cuchillo sin hoja y sin mango, ni *otro* que sea un hombre sin cabeza, tronco y extremidades. Ni hay *imagen*, ni reproductora ni creadora, que sea imagen de un cuchillo sin hoja y sin mango, ni *otra* imagen, ni reproductora ni creadora, que sea imagen de un hombre sin cabeza, tronco ni extremidades. Y sin embargo, *no confundimos*, en absoluto, un cuchillo sin hoja y sin mango y un hombre sin cabeza, tronco ni extremidades, sino que *distinguimos* perfectamente lo uno y lo otro. Pero ¿qué es *lo uno* y *lo otro* que no confundimos, sino distinguimos perfectamente? ¿Los perceptos que no hay? ¿Las imágenes que tampoco hay? ¿Las expresiones solas? Pero ¿se reduce a no confundir las *expresiones*, es decir, los *sonidos* "un cuchillo sin hoja y sin mango" y "un hombre sin cabeza, tronco y extremidades", el distinguir el *cuchillo sin hoja y sin mango* y el *hombre sin cabeza, tronco y extremidades —mismos*? ¿Quiénes son estos *mismos*? —repito. ¿Serán la *imagen* de una hoja y un mango volando cada uno por su lado y la *imagen* de un tronco con su cabeza y unos brazos y piernas volando el uno por un lado y los otros por otros lados? Pero éstas *no* son las imágenes de un *cuchillo sin hoja y sin mango* y un *hombre sin cabeza y tronco y sin extremidades*: son la imagen de *la hoja y el mango de un cuchillo volando cada uno por su lado*, y la imagen del *tronco y cabeza y las extremidades de un hombre volando el uno por un lado y las otras por otro*. —Es que *un cuchillo sin hoja y sin mango y un hombre sin cabeza y tronco y sin extremidades* son dos contradictorios, dos imposibles. Un cuchillo es precisamente una hoja en un mango, y un hombre es justo un tronco con cabeza y ex-

tremidades. —Efectivamente, son *dos* contradictorios, *dos* imposibles. Pero *¿qué* son *dos* contradictorios, *dos* imposibles? Lo contradictorio, lo *imposible*, son precisamente los perceptos y las imágenes, que, por imposibles, justo, no los hay. Si, pues, no hay algo más que los perceptos y las imágenes, no habría nada —más que las expresiones, y recaemos en el *flatus vocis*, a pesar de todos los demás fenómenos, de diferencias fenomenológicas, que acabamos de repasar. ¿No será que hay unos *conceptos*, el concepto de 'un cuchillo sin hoja al que le falta el mango' y el concepto de 'un hombre sin tronco ni cabeza al que le faltan las extremidades', que darían sentido a las dos expresiones, o que éstas notificarían; que serían perfectamente distintos entre sí, a pesar de tener una estructura, es decir, una "comprensión" "semejante"; y que serían conceptos *sin* objetos distintos de ellos o concebibles como existentes fuera de ellos, pero ellos perfectamente *pensables*, nada contradictorios ni imposibles? —a no ser en el sentido de *especificarse* como conceptos del contradictorio imposible tal y del contradictorio imposible cual, como serían *distintos* de otros contradictorios imposibles en el sentido únicamente de ser éstos lo especificante de ellos y ellos lo especificado por éstos.

Las *imágenes* de imposibles son imposibles. *Conceptos* de imposibles, conceptos distintos de toda imagen, son lo único posible —y real.

En suma: los imposibles, que, como tales, no pueden ser más que conceptos, son, pues, un repertorio de conceptos perfectamente pensables, *sin* objeto alguno "de" ellos *imaginable*; son, por tanto, la prueba más concluyente de la existencia de pensamientos irreducibles a imágenes. Y un repertorio y prueba exactamente tan extenso como el de, no sólo lo real, sino lo meramente posible: pues que podemos pensar el concepto contradictorio de todo concepto no contradictorio.

Ahora bien, si, por un lado, hay pensamientos irreductibles a imágenes, y, por otro lado, el pensamiento parece todo él *homogéneo*, ¿no se impone esta conclusión? el pensamiento es irreducible a las imágenes en todos los casos, no sólo en aquellos en que hay imágenes meramente concomitantes de ellos, sino incluso en aquellos en que los pensamientos lo son de imágenes, reproductoras o creadoras, o de objetos imaginables, reproductora o creadoramente.

II) *Las expresiones y el pensamiento*

Hay la llamada "palabra interior", relativamente a la cual pueden llamarse las expresiones orales y escritas "palabra exterior": las expresiones orales y escritas son *perceptos*, respectivamente *acústicos y ópticos*, para el *sujeto* y para los *destinatarios*, es decir, son un percepto *inter-*

subjetivo; el sujeto tiene, además, un percepto *táctil y subjetivo* de sus movimientos de fonación o de escritura que no tienen, naturalmente, los destinatarios, pero que *no* es la palabra interior: ésta se produce únicamente cuando no *se habla con la boca*, ni siquiera en voz baja, sino que tan sólo "se habla con el pensamiento", como se dice, vamos a ver con cuánta razón, o "se piensa", vamos a ver cómo. Esta palabra interior consiste, por lo pronto, en *imágenes* acústicas de la palabra oral, acompañadas frecuentemente, sino siempre absolutamente, de conatos de fonación; parece más raro que consista en *imágenes* de los movimientos de fonación, más bien que en conatos de éstos mismos; y que consista en *imágenes* ópticas de la palabra escrita, sin imágenes acústicas de la oral, pues que la palabra escrita es más los signos gráficos de la oral que signos directos del pensamiento, es decir, notificantes de éste: al escribir, se habla interiormente, pero no tanto porque se imaginen los signos gráficos para escribirlos, cuanto porque se imagina la palabra oral de que la escrita son los signos gráficos. En todo caso, en cuanto consiste en *imágenes*, éstas, o ella, son *subjetivas*. Hay variantes correspondientes a los diferentes tipos de percepción e imaginación a que hice una alusión en lugar anterior del curso, pero debo repetir en esta ocasión lo que dije ya en aquélla: que se trata de accidentes de lo esencial que no interesan a la Antropología Filosófica, por ser lo esencial mismo lo único que le interesa.

Ahora se plantea el doble problema de las relaciones de tal palabra interior con la exterior, por un lado, y con el pensamiento, por otro. Relaciones a su vez dobles: ante todo, de *consistencia*: si los que se presentan como *dos* fenómenos, realmente son dos, no consistiendo el uno en el otro, o, por el contrario, se reducen a uno, es decir, se identifican; y si realmente son dos, entonces, qué relación de *correspondencia* haya entre ellos. Y la primera parte de este doble problema, se resolverá aplicando los consabidos criterios de distinción.

Suponiendo que la palabra exterior, ni siquiera la oral, *no* se produjese sin la interior, ésta se produce, reconocidamente, sin la exterior. Y mientras que la exterior, oral o escrita, consiste en los *perceptos intersubjetivos* que dije, la interior consiste principalmente en imágenes *subjetivas*. Bien parece, pues, que palabra exterior y palabra interior son realmente dos *distintos* fenómenos, por muy relacionados entre sí que estén. Ahora, en cuanto a esta relación, recordando las relaciones entre los perceptos y las imágenes, según las cuales son normalmente las imágenes menos nítidas, intensas y continuas que los perceptos, se supondría que lo mismo le pasaría a la palabra interior relativamente a la exterior, o que ésta representaría siempre un *plus* relativamente a la interior, y ésta un *déficit* relativamente a la exterior; pero los fenó-

menos no verifican tal suposición, pues los hay de *déficit* de la palabra *exterior* relativamente a la interior, o el correlativo *plus* de la *interior* relativamente a la exterior: fenómenos como el verbal de lo "tácito", el gramatical de la "elipsis", el lógico de "entimema": suelen conceptuarse de fenómenos de falta de *expresiones* correspondientes al *pensamiento*; pero parece que deben conceptuarse de falta de expresiones *exteriores* correspondientes a la *palabra interior*, en razón de las relaciones que vamos a encontrar entre ésta y el pensamiento. También parece presentarse el fenómeno contrario: el "pleonasmo" es un *plus* de palabra exterior, sólo que sin verdadero *déficit* de la interior o del pensamiento: la palabra pleonástica dice de dos maneras, o dos veces, lo mismo que una o de una sola dice la palabra interior o se piensa. En todo caso, fenómenos tales como todos los acabados de indicar, parecen razón suficiente para concluir la falta de una correspondencia biunívoca entre las dos palabras, la exterior y la interior.

¿Qué pasa, ahora, con la expresión verbal y el pensamiento? A nadie se le ha ocurrido reducir la expresión verbal a pensamiento, porque la expresión verbal es un fenómeno tan patente, como falto de potencia es el del pensamiento, según expuse al principio de la penúltima lección. Pero por lo mismo ha habido y hay muchos filósofos y psicólogos que han reducido el pensamiento a la expresión verbal: todos los "nominalistas", de hecho, aunque no todos se llamen, o no a todos se llame, así. Si no han reducido el pensamiento a la palabra exterior, porque es también demasiado patente el fenómeno de "pensar" sin palabra exterior alguna, sí a la palabra interior, con la que ya vulgarmente se lo identifica, al decir, como repetí antes, "se habla con el pensamiento", o como sinónimo, "se piensa". Esta identificación vulgar, y la filosofía nominalista, no dejan de encontrar alguna razón en los fenómenos mismos. Se ha discutido mucho la cuestión de la posibilidad de pensar sin palabras, sin palabra alguna, ni siquiera interior; pero se ha concluido siempre que "prácticamente" *no*. "Prácticamente", no se piensa sino *en tanto en cuanto* y *tal cual* se habla, siquiera interiormente, y con gran frecuencia, oralmente o se escribe. Es de experiencia vulgar la de que la palabra oral o la escrita precisan, aclaran, concretan el pensamiento, hasta parecer "inventivas"; que si la palabra exterior "fácil" no es señal ni prueba necesaria de pensamiento "justo", tampoco lo es precisamente la palabra exterior "deficiente", *ni la interior*. En suma, parece que *el pensamiento exista únicamente en cuanto y como expresado verbalmente, siquiera con palabra interior*, lo que parece, incluso, imponer la conclusión de una *correspondencia biunívoca entre el pensamiento y la palabra interior*, siquiera. Pero *ni* esta conclusión impondría, en cambio, la *reducción del pensamiento*

a la palabra interior, desechada, desde luego, según dije, la exterior como término *ad quem* de la reducción. No sería ni *necesario*, ni *posible*. No *necesario*: sabemos que pueden *presentarse juntos siempre dos* objetos, esto es, entonces, *distintos* solamente *por la diferencia entre sus modos*. Y no *posible*: porque contra todo nominalismo parece que debe razonarse tan concisa como concluyentemente así: la palabra interior consiste principalmente en *imágenes*; el pensamiento es *irreducible* a las imágenes, como quedó probado por el examen de las relaciones entre éstas y él; luego el *pensamiento* es *irreducible* a la *palabra interior*.

Pero para mí hay otra prueba decisiva, contra la reducción del pensamiento a la expresión verbal, o en pro de la existencia del pensamiento entre las expresiones y los objetos: las expresiones negativas, reducibles todas en último término a la palabrita "no", o su equivalente en casos, el prefijo "in". Pues bien, comparemos las expresiones "existente" e "inexistente" en el uso que podemos hacer de ellas, sea como expresiones exteriores o de la palabra interior. Podemos designar *esta mesa* como "existente" —y como "inexistente". —Pero si existe. . . —Sin duda; pero *si existiendo*, la designamos como "inexistente", lo que pasa es que la designamos *falsamente* así, no que *no la designemos*. Designándola como "inexistente", la *designamos*, pues, *falsamente*, lo mismo que *designándola* como "existente", la *designamos* con *verdad*.

Ahora bien, ¿qué quiere decir designar esta mesa como "existente" y como "inexistente"? Quiere decir, respectivamente, *objetivarla* como el *percepto* que es, y *concebirla* como —no siendo el percepto que es, ni ningún percepto, ni imagen, ni otro existente alguno: aniquilándola *in mente*, por decirlo así, sólo *in mente*, pero aniquilándola. Y ahora vuelvo a preguntar: ¿qué son las expresiones "existente" o "inexistente", *como expresiones*? "Existente", *diez* sonidos o *nueve* signos gráficos de ellos; "inexistente", *doce* sonidos u *once* signos gráficos de ellos. Es decir, que en "inexistente" hay un *plus* de aquella realidad de *perceptos* acústicos u ópticos, en que consisten, a que se reducen, en que se agotan, las expresiones *como expresiones*, relativamente a la que hay en "existente". Y ahora pregunto finalmente: ¿cómo es que la expresión "existente", con una realidad de *diez* sonidos o *nueve* signos gráficos, objetiva *esta mesa* en su realidad, también de percepto, y la expresión "inexistente", con una realidad de *doce* sonidos u *once* signos gráficos, es decir, con un *plus* de la *misma realidad*, en vez de hacer objetivar *esta* mesa con un *plus* de realidad, que parecería lo congruente, la hace aniquilar mentalmente, la hace concebir como sin *ninguna realidad*? ¿cómo, a *más* realidad en la expresión, *menos* realidad en lo designado con ella? Si las expresiones tienen, por su realidad de expresiones, el

poder de *designar* los objetos como existentes, cuanto *mayor* su realidad de expresiones, *mayor* debiera ser su poder de *designación. Tiene* que haber, pues, algo *distinto de las expresiones* mismas, que haga lo que éstas no parecen poder hacer, y algo a la par *distinto de los objetos* mismos, porque éstos podrían, menos aún de lo que pueden aniquilarlos mentalmente las expresiones, *aniquilarse a sí mismos*, ni siquiera mentalmente. Tal algo es el pensamiento, y no puede ser otra cosa, porque ya no se encuentra ninguna otra cosa que pueda serlo. Las expresiones negativas serían, en suma, la prueba decisiva de la existencia del pensamiento —que no pareció serlo por lo pronto la de Husserl— y de su irreducibilidad a las expresiones, lo que en el fondo viene a ser todo uno y lo mismo.

Otra prueba, en fin, sería la índole de fenómenos físicos de las imágenes. Si se ha pensado que el pensamiento se reducía a las imágenes, ha sido a buen seguro porque se conceptúa a éstas de fenómenos *psíquicos*, ya que a nadie se le ha ocurrido sostener que el pensamiento sea *fenómeno físico*, sin duda por ser tesis demasiado contraria a los fenómenos todos. Y observen que he dicho "*fenómeno* físico": los materialistas reducen el pensamiento, como todo, a la materia, pero en el plano *metafísico*: a los fenómenos mismos diferentes unos de otros, es decir, fenoménicamente, no hay quien los reduzca unos a otros. Ahora bien, si el *pensamiento* es irreducible a los *fenómenos físicos*, según el consentimiento universal, y las *imágenes* son fenómenos *físicos*, la consecuencia es tan forzosa como obvia, para que necesite formularla.

Ahora puntualizaré sintéticamente los fenómenos tales cuales parecen ser en verdad, lo que me permitirá añadir concisamente algunas observaciones y consideraciones complementarias, para finalizar.

Las expresiones *orales* son *perceptos acústicos* para el sujeto y el destinatario, y los movimientos de emisión de ellas *perceptos táctiles* para el sujeto.

Las *escritas* son *signos* gráficos *de las orales, perceptos ópticos* para el sujeto y el destinatario, y los movimientos de la escritura *perceptos táctiles* para el sujeto.

La palabra *interior* es *imágenes* de las expresiones orales o/y escritas, con conatos de movimientos de fonación o de escritura que son *perceptos táctiles* para el sujeto, para el que es *subjetiva* la palabra interior en general.

El *pensamiento humano* no existiría más que en cuanto o como *expresado verbalmente*, siquiera como palabra interior; pero *no consistiría en la expresión verbal, ni siquiera en la palabra interior*.

Como consecuencia, entre el *pensamiento* y la palabra *interior tendría* que haber correspondencia *biunívoca*, y la falta de tal correspon-

dencia tendría que ser únicamente entre la palabra *interior* y la *exterior*, entre las que *no* la hay, de hecho.

Toda falta de correspondencia biunívoca entre el pensamiento y la palabra, tendría, pues, que interpretarse como falta de tal correspondencia entre el pensamiento y la palabra interior, por un lado y la exterior, por otro, pero nunca como falta de ella entre el pensamiento, por un lado, y la palabra, exterior o *interior*, por otro. Aparte de los casos ya encontrados, de lo tácito, la elipsis, el entimema, o, en sentido contrario, el pleonasmo; interpretados ya de tal suerte, el principal sería el de las expresiones de distintas lenguas notificantes de un mismo pensamiento, no tanto cuando se corresponden miembro a miembro, como en los ejemplos puestos para reproducir la prueba de Husserl, cuanto cuando no se corresponden así: la interpretación sería que *no* notificarían *exactamente el mismo* pensamiento, sino *sendos* pensamientos, integrados, por *más o menos* conceptos *idénticos*, pero *no únicamente* por éstos. En general, tales expresiones serían ya casos, bien que mínimos, de los "idiotismos" de las expresiones tan peculiares de un "idioma", que no tienen "traducción", no ya "literal", pero ni propiamente tal, en ningún otro: en ellos, como también en la falta de correspondencia exacta, ya en los vocabularios mismos, ya en los sentidos de los vocablos, está el hecho de que las distintas lenguas, o los "espíritus colectivos" de que son expresión, no piensan los mismos pensamientos, ni conciben los mismos objetos, un mismo mundo. Una filosofía como la de Heidegger es intraducible en la medida en que es una filosofía de juegos léxico-semánticos idiomáticos del alemán.

La dificultad que todo ello representa para la existencia de un pensamiento, no ya distinto del humano, sino del mismo espíritu humano separado del cuerpo, es una dificultad bien vista ya por Santo Tomás. Pero es una dificultad *metafísica*, que no tiene lugar aquí, ni siquiera dentro del curso. En todo caso, la posibilidad de superarla está, por principio, en la irreducibilidad del pensamiento a la expresión verbal, en su no consistir en ésta, en su no identificarse con ella, por mucho que no pueda existir sino en ella —en el hombre, el compuesto de psique y cuerpo en esta vida y mundo. La distinción *esencial* de ambos, pensamiento y expresión verbal, parece hacer posible *en principio* la separación existencial, aunque tampoco en las dos direcciones: una expresión verbal no notificante de pensamiento alguno, o "sin sentido", como se dice vulgarmente, no sería propiamente una "expresión verbal", sino tan sólo unos *sonidos* articulados de la voz humana, como el ejemplo clásico, "abracadabra", bien que éste, a fuerza de ser clásico, tiene ya un cierto sentido.

Otras consecuencias —éstas, de las dos premisas: se piensa únicamente hablando, siquiera sea sólo interiormente; la palabra interior es imágenes de la oral— son: a pensar, se tuvo que empezar pensando en voz alta; en el principio fue el verbo oral, con el *logos* insito en él —los dos términos de los que ninguno sería humanamente sin el otro—, el verbo oral en su índole esencialmente *coloquial* o *dialógica*; luego vendría la palabra interior, con su pensamiento, tan íntimos entre sí, que se confunden vulgarmente y se han confundido filosóficamente; o lo que es lo mismo, que al *coloquio* o el *diálogo* serían posteriores el *soliloquio* íntimo y el *monólogo* o hablar en voz alta sin parar mientes en destinatario; y por último vino la palabra escrita, tan inesencial en el orden de la expresión verbal, y por ende tan esencialmente pasajera, o histórica, como sugerí en lección anterior.

Pero a estas consecuencias no parece oponerse razón alguna, en último término, fenómeno, hecho, alguno; antes, estarían muy en concordancia con lo que aún habré de decir acerca de la presencia del pensamiento, "lo dado" y el "principio de la Filosofía".

LECCIÓN XV

LA COMPOSICIÓN DEL PENSAMIENTO

La lección anterior expuso lo que *no* es el pensamiento: *no* es las *expresiones* mismas; no es *imágenes*. Pero nada puede consistir únicamente en lo uno o lo otro; es decir, nada puede *ser no ser* tal o cual. *Todo* ha de *ser* positivamente *algo*, aunque sólo fuese algo absolutamente *simple*. Hasta la nada es —el concepto de ella. ¿En qué consiste, qué *es*, pues, positivamente, el pensamiento? Lo que equivale a: ¿qué clase de objeto es? Si no es de la clase de los perceptos, ni de las imágenes, ¿no será de alguna otra clase de objetos? ¿O bien integrará por sí solo una clase absolutamente *sui generis*?

A estas preguntas se han dado tres respuestas: el pensamiento es una clase de fenómenos *psíquicos*, diferente específicamente de las demás, las imágenes, las emociones y mociones, pero, con estas otras especies, del género 'fenómenos psíquicos'; el pensamiento es una clase de objetos *ideales*, diferentes específicamente de otros, como las esencias, las relaciones, los valores, pero, con estas otras especies, del género 'objetos ideales'; el pensamiento es a *a la vez* una clase de fenómenos *psíquicos* y una clase de objetos *ideales*. Pero la "opción" entre ellas presupone el conocimiento de la *composición del pensamiento* y de la *objetivación por medio del pensamiento*, si no también *con intervención de las emociones y mociones*: porque el conocimiento de estos temas es ya la iniciación y buena parte del conocimiento de la *naturaleza* del pensamiento: de su *estructura* y de su esencial *función*. Procedo, pues, a desarrollar primeramente el tema de la composición del pensamiento.

Es unánimemente tradicional reconocer que el pensamiento está compuesto de unos *elementos*, los *conceptos*, de los que se componen los *juicios*, y de éstos los *raciocinios*. Ya no tan unánime es reconocer en esta composición una cierta *primacía*: tradicionalmente, se la ha reconocido a los *conceptos*; más recientemente, a los *juicios*. A los unos o a los otros se les ha reconocido en razón de una cierta "elementalidad": los *conceptos* son los *elementos* del "sentido", *a secas*; los *juicios*, los

elementos del "sentido completo". Unanimidad vuelve a haberla, en cambio, en pensar que los raciocinios serían puros y simples conjuntos de dos o más juicios.

Todo ello es una cosa con las relaciones entre la expresión verbal y el pensamiento. No nos extrañaría a estas alturas: puntualizadas, anteriormente la composición de la expresión verbal, y últimamente las relaciones entre ésta y el pensamiento. En la composición de la oración verbal, reconocimos unos elementos y una primacía de la oración simple, que ahora podemos y debemos reconocer puntualmente correlativas con la elementalidad de los conceptos y la primacía del juicio en la composición del pensamiento.

Los elementos de la expresión verbal eran las palabras simples invariables, y los radicales y accidentes, o las raíces y afijos, de las palabras compuestas de ellos. Es fácil reconocer que cada uno de estos elementos notifica un concepto; no sólo una palabra simple, o la raíz o el radical de una compuesta, sino también un accidente o un afijo: la "a" de "ella" notifica el concepto 'femenina singular', que objetiva el modo compuesto que modaliza la sustancia objetivada por el concepto 'tercera persona' notificado por "ella"; el "in" de "inexistente" notifica el concepto negativo que objetiva —ya veremos cómo— el objeto objetivado por el concepto positivo notificado por "existente". Y también es fácil reconocer que por ello, y sólo por ello, son elementos de la expresión verbal, y no meros sonidos articulados de la voz humana, como los que no notifican, ni por ende, designan, nada, por muchos que sean: abracadabra.

La primacía de la oración simple era correlativa de la peculiar totalidad del objeto integrado por un sujeto sustancial y un predicado activo. El juicio debe su primacía a ser el intermediario entre estos dos correlatos, como lo notificado por uno de ellos, la expresión, la oración simple, y lo objetivamente del otro, el objeto, el objeto total integrado por la sustancia y su actividad.

Esta primacía ha hecho pensar que los conceptos aislados, que *parecen* pensarse tan frecuentemente, serían *en realidad* parte de juicios simplemente no tan patentes como los conceptos destacados, por decirlo así, de ellos. Es decir, que la primacía se ha concebido como una cuasi sustancialidad de los juicios:

Las expresiones "elementos del sentido", a secas, y "elemento del sentido completo", designan, pues, lo que en la terminología del curso debe designarse con estas otras expresiones:

los conceptos son los objetos, indivisibles en otros de la misma índole, que hacen de los sonidos articulados de la voz humana expresiones verbales, en cuanto notificados por tales sonidos;

los juicios son los compuestos de conceptos objetivantes de una sustancia modalizada por una actividad, en cuanto ejercida.

Ahora bien, es imposible que existan sustancias sin modos, es decir, no modalizadas, no constituidas, por ningún modo, o en todo caso es un hecho la integración de las sustancias por varios modos; hecho prácticamente universal, pues la sustancia constituida por un solo modo absolutamente simple, podría no ser más que una concepción teórica. Es también imposible lo contrario, la existencia de modos sin sustancias, es decir, de modos no modalizantes de ninguna sustancia, contradicción en los términos con el "ser en otro" que define su esencia. Pero es posible abstraer, mentalmente, claro, *de* los modos de la sustancia, para abstraer *la* sustancia sola, o quedarse, en la mente, claro, sólo con ella, o de la sustancia *de* los modos, para abstraer *los* modos solos, o quedarse sólo con ellos. Sin embargo, ¿qué quiere decir el "mentalmente", el "en la mente", de las expresiones anteriores? Quiere decir: en el pensamiento. Ahora bien, esto, a su vez, equivale a esto otro: en el pensamiento es posible lo que es imposible en los objetos: en éstos, ni sustancia sin modos, ni modos sin sustancia; pero en el pensamiento sí —conceptos sin juicios, si no también juicios sin conceptos—, y esta irreversibilidad de la relación entre conceptos y juicios, parece una prueba de que los conceptos, que pueden existir sin *componer juicios* —sí, únicamente en su orden, el del pensamiento, pero en su orden, sí —tendrían una cuasisustancialidad mayor que los juicios, que *no* pueden existir *sin componerse de conceptos* —ni siquiera en su orden, el del pensamiento— y, en conclusión, una prueba de que más razón que la doctrina de la primacía del juicio parece tenerla la de la primacía del concepto. Pero ¿por qué—se pregunta la curiosidad de saber: la falta de paralelismo entre los objetos y el pensamiento en este punto?: ni sustancias sin modos, ni modos sin sustancias, pero no juicios sin conceptos, y sí conceptos sin juicios. Justo porque una cosa son los objetos, no pensamientos, en general, y otra los objetos especialísimos que son los pensamientos: la relación entre el juicio y sus conceptos *no* es la relación entre la sustancia y sus modos, *ni puede serlo*: la relación entre la sustancia y sus modos es una relación entre objetos *reales*; la relación entre el juicio y sus conceptos es una relación entre objetos que pueden ser *ideales*; un juicio y un su concepto no son propiamente una sustancia y su modo; un juicio, un concepto, pueden no ser sustancias...; por eso, si las sustancias no pueden existir sin modos, ni los juicios sin conceptos, ni los modos sin sustancias, sí los conceptos sin juicios —aunque, a lo mejor, tampoco sin sustancias, pero que no serían los juicios... Se comprende ya, que las razones últimas de todo esto, no puede aportarlas sino el restante conocimiento

de la composición del pensamiento, de la objetivación y de los objetos. Pero sin necesidad de tanto conocimiento aún restante, parece haber, en lo acabado de exponer para sostener que el pensamiento es reducible a los conceptos, razón —que resultaría suficiente reforzada con lo siguiente: que lo que hace los juicios son, en definitiva, los *conceptos* notificados por las formas no infinitivas, o personales, de los verbos; de tal suerte que el juicio pudiera definirse: el conjunto de conceptos de los que uno es el notificado por una forma personal de un verbo; o: el conjunto de conceptos de los que uno concibe u objetiva un modo activo, o una actividad, no sustantivada, de una sustancia, es decir, modalizante efectiva y actualmente de ésta —a lo que no es óbice el ser de tal modo mera "activación" de una relación, como es siempre la forma "es" como cópula y no en designación existencial, que en español es ajena al lenguaje corriente y exclusiva, y aún sólo insólitamente, del filosófico. Tampoco es óbice a la reducción del pensamiento a los conceptos, la necesidad de estudiar las expresiones que los notifican, en las construcciones y contextos en que pueden o no entrar, y entran efectivamente: tal necesidad es efecto simplemente del hecho, histórico, de ser las expresiones *plurívocas*, notificante *una* de *más de un* concepto, aunque no en *una misma construcción o contexto*, lo que quiere decir que la plurivocidad de las expresiones consiste, precisamente, en el hecho de que *una misma expresión* entra en *diferentes construcciones* o *contextos* con *sendas notificaciones de conceptos* o *sendos conceptos* notificados.

En cuanto a la reducción de los raciocinios a los juicios, hay que reconocer el hecho de que el raciocinio entraña entre los juicios componentes de él una relación —lógica— que puede no estar concebida por ninguno de los conceptos integrantes de los juicios, o no estar notificada por ninguna de las expresiones notificantes de los juicios, sino por un concepto o una expresión, respectivamente, aparte, es decir, justo el concepto de una relación entre los juicios, o los objetos de éstos, como los relatos de ella, o la expresión de un concepto tal. Por ejemplo, el raciocinio anterior: "la cuasisustantividad del concepto es mayor que la del juicio, porque pueden existir conceptos sin componer juicios, pero no juicios sin componerse de conceptos": el concepto notificado por el "porque" es el de una relación *entre* los juicios intergantes del raciocinio, no un concepto parte de ninguno de tales juicios. También hubiera podido decir: "la cuasisustantividad del concepto es mayor que la del juicio: pueden existir conceptos sin componer juicios, pero no juicios sin componerse de conceptos": habría dejado *tácito, elíptico*, el concepto notificado por el "porque", pero el concepto mismo seguiría existiendo, y por ende alguna palabra interior que lo notifique, por in-

advertida que fuese: todo el que "comprende" la cláusula, comprende que notifica que el poder existir conceptos sin componer juicios, y el no poder existir juicios sin componerse de conceptos, es la *razón* que se da del conceptuar de mayor la cuasisustantividad del concepto que la del juicio.

Pero ni siquiera con los retoques anteriores, ha quedado retocada debidamente del todo la doctrina tradicional de la composición del pensamiento; para que así quede, hay que añadir aún otro retoque, relativo al *discurso*.

Como hay un "discurso *verbal*", hay un "discurso *del pensamiento*". Por éste pueden entenderse varias cosas (= esta expresión es plurívoca = designa varios objetos, según los contextos). Un mínimo de dos juicios en relación lógica es indispensable para que haya "discurso" o "raciocinio". Ya este mínimo, pero más aún toda "prolongación" de él, es "pensamiento discursivo" o "discurso del pensamiento", más propiamente. Cada "secuencia" de él *distinta* de toda otra, es decir, no relacionada lógicamente con ninguna otra, y notificada por expresiones *de un mismo* sujeto, lo que va unido frecuentemente a una interrupción temporal de éstas, debe considerarse como un "discurso" del pensamiento. Si *dos* o *más sujetos* emiten expresiones notificantes de sendos juicios —o raciocinios o secuencias de éstos— enlazados lógicamente, se trata, mas bien que de *un* discurso, de (discursos integrantes de) un diálogo o coloquio, lógicamente coherente. El conjunto de todos los discursos del pensamiento, en el sentido anterior, que ya ha habido y que haya aún, es, será, el conjunto mismo del pensamiento en su totalidad, el "universo del pensamiento", el "orden del pensamiento", el "mundo del pensamiento", "el pensamiento", sin necesidad de más. "Universo del discurso" se dice hoy de cada una de las partes del pensamiento, en el último sentido, objetivante de una gran "región del ser"; no parece expresión muy propia: "universo" no puede haber propiamente más que uno, no puede ser parte alguna, es la totalidad por excelencia; y no especifica expresamente, es decir, no designa, expresamente, que el discurso de que se trata es el del pensamiento, y no el verbal, y el del pensamiento en una de las acepciones anteriores, y no en ninguna otra. Pero sobre toda esta *manera de existir el pensamiento* —que de esto se trata— he de volver en el lugar para hacerlo.

Ahora, debo, más bien, volver del discurso, donde se encuentra el *summum* de la composición del pensamiento, a los elementos de éste, a los *conceptos*. Si el pensamiento es reducible a éstos, hasta el punto de estar lo definitorio del juicio en los conceptos notificados por las formas personales de los verbos, y lo análogo del raciocinio en los conceptos relacionantes lógicamente de los raciocinios, lo decisivo de toda la

composición del pensamiento serán los conceptos, más precisamente, las *clases de los conceptos*: el clasificar un orden cualquiera de objetos, es decir, el subclasificar una clase cualquiera de ellos, es la operación metodológicamente primera con ella, ya sabemos. Pero esta operación con los conceptos la practiqué tan por lo menudo en el curso publicado en el volumen titulado *De la filosofía*, que estimo el rehacerla según el mismo módulo en este curso, un superfluo privarme del espacio necesario para las novedades de este curso: por lo que a continuación voy a limitarme a exponerla en resumen dogmático —bien que partiendo de ejemplos, para hacer posible la inteligencia, ya que no haga efectiva mayor justificación— acompañado tan sólo de las explicaciones indispensables.

La expresión "hombre" notifica un concepto *específico sustancial*.

La expresión "animal", un concepto *genérico sustancial*.

"Racional", un concepto *específico modal actiuo cualificado*.

"Viviente", un concepto *genérico modal activo cualificado*.

"Sustancia", el concepto *categorial sustancial*.

"Modo", el concepto *categorial modal*.

"Existente", un concepto *trascendental sustancial*, aunque notificado por un participio sustantivado.

"Existencia", el correspondiente concepto *trascendental modal activo cualificado* en cuanto notificado por un sustantivo derivado del participio "existente".

"Napoleón", un concepto *individual sustancial*.

"Vencedor de Jena", un concepto *individual modal activo cualificado*.

Conceptos individuales puede haber tantos cuantas sustancias y modos hay. Sin embargo, la existencia de conceptos individuales es discutida aún hoy. Razón decisiva para reconocer su existencia, me parece la de la *homogeneidad* de las expresiones verbales y del pensamiento: si expresiones como "Napoleón" y "vencedor en Jena", que *designan* sendos objetos *individuales*, acerca de lo cual hay unanimidad, no notifican sendos conceptos individuales, una de dos: o *notifican* sendos conceptos *no individuales* objetivantes de objetos *individuales*, o *no notifican* ningún concepto, sino que *designan directamente* los objetos individuales: esto último sería una excepción a la constitución de los sonidos articulados de la voz humana en expresiones verbales por la notificación de pensamientos objetivantes; pero conceptos *no individuales* objetivantes de objetos *individuales* sería una excepción a las relaciones entre conceptos y objetos, que vamos a estudiar. A reconocer la existencia de conceptos individuales puede ayudar el descubrir la razón de la resistencia a reconocerla y la sinrazón que en verdad es.

La razón es la *esencia universal* del *concepto*. La sinrazón está en una confusión: una cosa es que los conceptos mismos *no* sean *individuos reales*, ni sustanciales, ni modales, por ser objetos *ideales*, y otra cosa es que *objetiven de diferentes maneras los individuos reales*, sustanciales y modales. Sean *todos* los conceptos fenómenos psíquicos, reales, u objetos *ideales*, o las dos cosas, sean *todos* actividades o *modos* psíquicos o *sustancias* ideales —lo que dilucidará el examen de la cuestión aplazada para final del estudio del pensamiento, la de la naturaleza psíquica o ideal de éste—, unos objetivan objetos individuales *en su individualidad misma*; son los *conceptos* "individuales" *por el objeto*, aunque *no* sean *individuales en cuanto conceptos*; otros objetivan también objetos individuales, pero *no en su individualidad misma*, sino *en cuanto individuos de especies, géneros, categorías y trascendentales*, y estos otros conceptos, que son, pues, los específicos, genéricos, categoriales y trascendentales, por su manera de designar los objetos *individuales, no en su individualidad misma*, sino *en cuanto individuos de especies, etc.*, repito, pueden llamarse *todos* conceptos "universales" *por el objeto, además* de serlo *en cuanto conceptos*. En otras palabras: *todos* los conceptos son, *en cuanto conceptos*, de la misma índole, sea real o ideal, sustancial o modal, universal o individual; pero, *por* la manera de objetivar *los objetos* individuales, *unos* son "universales", a saber, los específicos, genéricos, categoriales y trascendentales, y *otros* son los "individuales". Lo mejor sería evitar la ambigüedad tradicional de las expresiones "universal" e "individual", empleando otras; pero parece prácticamente imposible el evitar recurrir a neologismos sin conexión alguna con la terminología tradicional, lo que remplazaría el inconveniente de la ambigüedad por un inconveniente de ininteligibilidad. En todo caso, las diferentes maneras de objetivar los conceptos son tema parcial del tema de la objetivación conceptual, y allí las volveremos a encontrar y acabarán de explicarse, juntamente con las características diferenciales de las cuatro clases de los universales, que se relacionan también con la objetivación. Aquí me limitaré a añadir unas indicaciones entre *terminológicas* y *ontológicas*.

Uso la palabra "universal" con una designación más amplia que la tradicional. Tradicionalmente, son "los universales" los géneros, especies, diferencias, propios y accidentes, es decir, todos los conceptos genéricos, específicos, diferenciales, propios y accidentales, y no solamente el concepto 'género', y el concepto 'especie', etc., como ya indiqué en ocasión anterior. Pero, tradicionalmente, *no* son "universales" los "trascendentales"; yo clasifico como "universales" también a los trascendentales, por lo que tienen de común con los categoriales, genéricos y específicos, a diferencia de los individuales; pero no por

ello confundo aquello cuya distinción es la razón de que la tradición distinga entre universales y trascendentales, como verán ustedes. Los conceptos genéricos y específicos son tantos cuantos géneros y especies pueden *reconocerse* o *hacerse*, que son innumerables, y hasta quizá inclasificables, por obra de la relatividad que mostrará el estudio de la objetivación con ellos.

Las "categorías" son originalmente, es decir, las aristotélicas, *los géneros sumos*. Para mí, siguen siéndolo; pero se reducen a las de "sustancia" y "modo", que son los únicos géneros verdaderamente *sumos*: ya las categorías aristotélicas distintas de la sustancia, eran y son agrupadas bajo el concepto de "accidentes", que así resulta en verdad *la otra* categoría. Lo notable es que la sustancia y el modo *no* son *sólo un grado* en la escala que asciende desde los individuos, por las especies, géneros y *categorías*, hasta los trascendentales, o desciende desde éstos, por las *categorías*, géneros y especies, hasta los individuos; sino que la sustancia y el modo *dividen*, no sólo el propio grado, sino *todos los demás grados*, como hace patente la existencia de conceptos *sustanciales* y *modales*, ya *trascendentales* —'existente', 'existencia'— ya *genéricos* —'animal', 'viviente'—, ya *específicos* —'hombre', 'racional'—, ya *individuales* —'Napoleón', 'vencedor en Jena'. Quiérese decir que la realidad entera se integra de sustancias y modos, como Aristóteles vio el primero plena y expresamente, sea sólo —como no vio él, ni nadie aún hasta mucho tiempo después— o no, porque la razón humana *tiene* que concebirlo todo como sustancia o modo, aunque *pueda* concebirlo además individual, específica, genérica, trascendentalmente.

Pero la palabra "categorías" ha venido a usarse con otra designación, y no me refiero tanto a la que le da la *Crítica de la razón pura*, cuanto a la que tiene en la *Lógica* de Hegel y en las "Teorías de las Categorías" posteriores, hasta las de nuestros días: ésta en la que son "categorías" *todos* los conceptos *a priori*, o todos los conceptos "principales" del pensamiento humano, lo que supone una composición de éste en que no sólo se integra de *los* conceptos, en general, como *elementos*, sino que *algunos* conceptos *especiales* se presentan como "dominantes" del *discurso* de todo el pensamiento humano. Las categorías en esta designación varían según las Teorías de ellas, según las filosofías de que son parte, o hasta el todo, tales Teorías. La Antropología Filosófica de este curso, que en cuanto Filosófica se definió como una Filosofía de la esencia del hombre, y que reconoce esta esencia en la razón, aceptando la definición tradicional del hombre, va a entender por razón el conjunto de ciertos conceptos, que serían *sus* "categorías": los conceptos *trascendentales*, de las razones pura y práctica y poética; de suerte

que el nombre de "categorías" pasaría de los conceptos de 'sustancia' y 'modo' a los conceptos trascendentales.

Ahora bien, éstos ¿cuántos y cuáles son?

Los tradicionales son los seis: *'res'*, *'ens'*, *'verum'*, *'bonum'*, *'aliquid'*, *'unum'*. Pero entre ellos se presenta como principal el de *'ens'*, 'ente' o 'existente'. *'Res'* no es aquí el concepto de la 'cosa' individual, sino el de la 'esencia' de cada *ente* o *existente*. Y con este concepto de 'ente' o 'existente' "se convierte", según el término técnico tradicional, cada uno de los restantes. Pero si el concepto de 'existente', como prefiero decir, por las razones que expondré en su día, es el trascendental por excelencia, como restantes trascendentales, si hay otros, deben reconocerse, no sólo el correlativo *modal*, 'existencia', del *sustancial* que es 'existente', ni sólo los correlativos *esenciales* de ambos que vamos a encontrar pronto, sino, y preferentemente, los demás conceptos, si los hay de la misma índole, "modal", de 'existente' y 'existencia'. En efecto, la *existencia* y la *inexistencia*, o la *realidad* y la *irrealidad* —haciendo, pues, sinónima esta pareja de expresiones de la anterior, lo que no deja de ser problemático—, con la *posibilidad* y la *imposibilidad*, por un lado, y la *necesidad* y la *contingencia*, por otro, vienen considerándose, desde Kant hasta Nicolai Hartmann, como los objetos de las "categorías de la modalidad", o unos "modos" tan *sui generis* que han recabado para sí el término mismo de "modalidad", bien que en una designación más especial que la general del 'ser modo', a diferencia del 'ser sustancia' (o de la esencia del modo en general). Estas "categorías de la modalidad" serían, para mí, los *trascendentales* y las *categorías de la razón práctica y poética*, más bien que del "juicio". En cuanto al 'algo' y el 'uno', son conceptos vinculados a los de 'sustancia' y 'modo', por medio de los de 'individuo', 'individual', 'individualidad' e 'individuación', como veremos. En cuanto al de 'verdadero', tiene su lugar en la objetivación. Y en cuanto al de 'esencia' voy a empezar a ocuparme con él enseguida .

Pero antes de seguir adelante, y para precisión cabal, resumo así:

Las "categorías", en la designación tradicional, o *stricto sensu*, son los *géneros sumos*, y éstos son para mí 'sustancia' y 'modo'.

Las "categorías", en la designación más reciente, o *lato sensu*, son los *conceptos principales*, y éstos son para mí las categorías, *lato sensu*, de las razones *pura*, *práctica* y *poética*, que son, a su vez, los *trascendentales*, para mí: las llamadas por otros "categorías", *lato sensu*, de la modalidad, más 'bueno' y 'bello' y sus contrarios.

Los "trascendentales", en la designación tradicional, se distinguen precisamente de las categorías, por "trascender" cada una de éstas, en

el sentido que recordaré al tratar de la objetivación por medio de ellos. Para mí son los que acabo de repetir.

Volviendo ya a la lista de clases de conceptos, los conceptos de ella son conceptos de trascendentales, categorías, géneros y especies de sustancias o modos individuales, o de individuos sustanciales o modales, donde el primer "de" expresa la relación de especificación de los conceptos, y el *segundo* "de", la de *objetivación*.

En los ejemplos puestos figuraron sólo modos *activos cualificados*. La causa ha sido el partir de los ejemplos más clásicos de especie y género, 'hombre' y 'animal'. Lo específico de ambos, y de los individuos de ambos, es *psíquico*, y lo psíquico es *activo*. Pero así como pueden "sustantivarse" *modos*, es decir, concebirse como sustancias objetos que se presentan como modos, pueden "cualificarse" *actividades*, es decir, concebirse como cualidades modos que se presentan como actividades: 'racional' y 'viviente' conciben como cualidades —según atestiguan el *adjetivo* y el *participio* respectivos— las actividades de razonar, o pensar en general, y vivir. Pero bastaría añadir el ejemplo "hombre blanco" o "animal blanco" o "el pálido Napoleón" para notificar conceptos *modales cualitativos*. Los trascendentales son cuestión aparte. De suerte que la lista anterior es realmente de

conceptos divididos en universales e individuales,

los universales subdivididos en trascendentales, categoriales, genéricos y específicos,

y todos ellos cruzados por la división en sustanciales y modales, estos últimos subdivididos en cualitativos y activos.

Pero esta lista es aún incompleta. Por lo pronto, faltan en ella los conceptos de las otras dos clases de modos, las relaciones y las cantidades. Pero para subsanar tal falta, es antecedente indispensable subsanar otra.

Y para subsanar ésta, llamo la atención sobre este detalle de la lista: haberla hecho con los términos técnicos "concepto específico" y "concepto genérico", morfológicamente análogos a los términos "concepto categorial", "concepto trascendental" y "concepto individual", y no con los términos técnicos "especie" y "género". La razón es: encontrarse en las filosofías la tesis de la existencia de *especies* y *géneros*, o, en común, de "esencias", *distintas de los conceptos incluso los de ellas*, como hay que distinguir entre los *individuos* y los *conceptos de ellos*, los conceptos individuales, mientras que no se encuentra la tesis de la existencia de *categorías* ni *trascendentales distintos de los conceptos* categoriales y trascendentales; o en otras palabras: mientras que, para todos, las categorías y los trascendentales no son más que conceptos, para algunos, las esencias, las especies y géneros, no son conceptos, sino (otros)

objetos ideales, como los individuos *reales* de los conceptos son *distintos* de éstos. Pero a mí me parece que las "esencias" *no* son por lo pronto *objetos distintos de* unos *conceptos* de ellos, sino una gran clase de *conceptos* correlativos de los antes enlistados y ejemplificados, y que por tanto hay que añadir a ellos.

De las expresiones que puse por ejemplos, "hombre", "racional" y "blanco" notifican conceptos *específicos, sustancial* y *modales, activo* y *cualitativo*, respectivamente; "animal" y "viviente" —y, añado para completar debidamente, "color", conceptos *genéricos, sustancial* y *modales, activo* y *cualitativo*, igualmente.

¿Y las expresiones "humanidad", "racionalidad", "blancura", "animalidad", "vida" "cromaticidad"? ¿Notifican exactamente lo mismo? Evidentemente, no. No son puramente sinónimas de las anteriores. ¿Cuál es, entonces, la diferencia?

La expresión "humanidad" es ambigua: en unos contextos, *designa* la *pluralidad* de los *individuos* humanos en su totalidad; en otros contextos, "expresa" la "esencia" del hombre, es decir, *notifica* el "concepto esencial" de la especie 'hombre', es decir, a su vez, el *concepto correlativo* del *concepto específico* notificado por "hombre".

Análogamente, "racionalidad", "blancura", "animalidad", "vida", "cromaticidad', notifican los "conceptos esenciales" correlativos de los conceptos *específicos* notificados por "racional" y "blanco", y de los conceptos *genéricos* notificados por "animal", "viviente" y "color".

Las esencias son, pues y por lo pronto, los *conceptos* "esenciales" *correlativos* de los *conceptos* "específicos" y "genéricos". Y así como éstos son *sustanciales* o *modales, cualitativos* o *activos*, también ellos lo son, es decir, que hay conceptos *esenciales* también *sustanciales* o *modales, cualitativos* o *activos*. Pero con una diferencia:

los conceptos *específicos* y *genéricos* son *sustanciales*, como 'hombre' y 'animal', *cualitativos*, como 'blanco' y 'color', o *activos*, como 'racional' y 'viviente', por ser conceptos de *sustancias, cualidades* o *actividades*;

los conceptos *esenciales* son *sustanciales*, como 'humanidad' y 'animalidad', *cualitativos*, como 'blancura' y 'cromaticidad' o *activos*, como 'racionalidad' y 'vida', por ser conceptos *derivados* de conceptos de sustancias, cualidades o actividades, pues ellos mismos no son conceptos de sustancias, cualidades o actividades, sino todos ellos conceptos de *cualidades* o *actividades sustantivadas*: "humanidad", "animalidad", "blancura", "cromaticidad", "racionalidad', "vida", son sustantivaciones de "humano", "animal", "blanco", "cromático", "racional", "viviente".

Pues, en efecto, ¿por qué tal correlación de conceptos?

Fijémonos en aquello en que consiste.

"Humanidad", "racionalidad", "blancura", "animalidad", "vida", "cromaticidad", son "sustantivos abstractos", derivados de los adjetivos "humano", "racional", "blanco", "cromático", o formados —"animalidad" y "vida"— análogamente a estos derivados —porque "animal" dejó de ser adjetivo y "vida" no deriva de "viviente". Son obra, pues, de una "sustantivación" de adjetivos.

El *sustantivo* "hombre" y los adjetivos *sustantivados* "racional", "animal", "viviente", *designan* —"universalmente", como explicaré en la objetivación— los individuos *sustanciales*, o las *sustancias* individuales, que son los hombres o los racionales, los animales y los vivientes. Los conceptos notificados son conceptos de sustancias.

El *adjetivo* "humano" y los adjetivos *no sustantivados* "racional", "animal", "viviente", *designan* —"universalmente", también— los individuos *modales*, o los *modos* individuales, que son el ser humano o el ser racional de cada hombre, el ser animal de cada animal, el ser viviente de cada viviente. El *sustantivo* "color" y el *adjetivo* "blanco" *designan* —"universalmente", una vez aún— los individuos *modales*, o los *modos* individuales, que son el color de cada sustancia coloreada o cromática, y el blanco de cada sustancia blanca. Los conceptos notificados son conceptos *de modos con modos*, es decir, *modalizando sustancias*.

¿Y los sustantivos "humanidad", "racionalidad", "blancura", "animalidad", "vida", "cromaticidad"? Designan los mismos modos que "humano", "racional', "blanco", "animal," "viviente", "cromático", pero *concibiéndolos como sustancias*. Los conceptos notificados son conceptos *de modos como sustancias*, es decir, *abstraídos del modalizar sustancias*, o *de toda sustancia* modalizada o modalizable por ellos. Son conceptos modales por el objeto y sustanciales por la manera de concebirlo.

Se trata, pues, de un caso más del concebir como sustancias y modos, o con los conceptos sustanciales y modales, o con los conceptos 'sustancia' y 'modo', caso de objetivación.

No sólo se piensan —y se concibe con ellos—

los conceptos *específicos* o *genéricos* sustanciales —por el objeto— 'hombre', 'racional', 'animal', 'viviente', *específicos* o *genéricos* y los conceptos modales —por el objeto— 'humano', 'racional', 'animal', 'viviente', 'blanco', 'color',

sino también

los conceptos *esenciales* específicos o genéricos, sustanciales o modales, por el origen y la manera de concebir, 'humanidad', 'racionalidad', 'animalidad', 'vida', 'blancura', 'cromaticidad'.

Estos conceptos esenciales constituyen, pues, simplemente una *duplicación peculiar de los específicos y genéricos modales por la manera de concebir los modos* objeto de éstos.

Pero esta duplicación ¿se limitará a los conceptos modales *específicos* y *genéricos*? ¿no se extenderá por arriba a los modales *categoriales* y *trascendentales* y por abajo a los modales *individuales*? ¡Cómo no! Confío en que me baste exhibir el siguiente cuadro:

			'esencia'
'sustancia'	—'sustancial'	—*'sustancialidad'*	= de las sustancias
'modo'	—'modal'	—*'modalidad'*	= de los modos
'existente' (sustantivado)	—'existente'	—*'existencia'*	= de los existentes
'Napoleón'	—'napoleónico' (individualmente)	—*napoleonicidad* (individual)	= individual de Napoleón
	—'vencedor en Jena'	—*'el* ser vencedor en Jena' (id.)	= individual del ser vencedor en Jena

Este último concepto, de 'esencia individual', puede promover las mismas resistencias que el concepto de 'concepto individual', pero por las mismas razones, o sin razones. En todo caso, recuérdese la *haecceitas* escotista, como un antecedente histórico.

Se sigue tratando de un tema parcial del tema de la objetivación.

Me limitaré a añadir un par de observaciones.

Tradicionalmente, se ha entendido por "esencia" *strictissimo sensu* la esencia *de la especie*; por ejemplo: siendo la especie 'hombre', el género más la diferencia específica 'animal racional', la esencia es 'animalidad racional'. Pero, con mayor rigor, la esencia de la especie está, más que en el género, en *la diferencia específica*: la esencia del hombre está, más que en la animalidad, en la racionalidad.

Las esencias a que me he referido en lo anterior, corresponden a las llamadas por Husserl "esencias morfológicas", a diferencia de las "esencias matemáticas", o "cualitativas", a diferencia de aquéllas, "cualitativas", o "entes", o "existentes", u "objetos" "matemáticos", en otras nomenclaturas. Pero, entonces, ¿qué pasa con estas otras esencias?

Había dicho que subsanar cierta falta de la lista de clases de conceptos primeramente dada, era antecedente indispensable para subsanar la falta de las relaciones y las cantidades, advertida en aquella lista. Con la anterior exposición de las esencias, ha quedado subsanada la falta subsanar la cual era antecedente indispensable. Procede, pues, subsanar ya la referente a las relaciones y las cantidades.

Las expresiones de relaciones y cantidades son, por excelencia y respectivamente, las proposiciones y conjunciones y los numerales. Tomemos por ejemplos la preposición y la conjunción "causal" "por" y "porque" y los adjetivos numerales cardinal "dos" y ordinal "segundo". "Por" y "porque" "expresan" la *relación de causalidad* entre los objetos designados por la expresión regente y la regida de "por", o las oraciones unidas por "porque". "Segundo" "expresa" una relación de orden en que está un objeto, o de la que éste es relato o término. "Dos" "expresa" una peculiar relación en que están objetos entre sí y con todos los demás. Estas dos últimas relaciones son, pues, de una *especie* de las relaciones en general, que pueden llamarse "relaciones *cuantitativas*". Pues bien, ¿qué son las *relaciones* mismas —de causalidad, cuantitativas y demás— expresadas? Es una pregunta a la que no podré responder sino al final del estudio del pensamiento. Por lo mismo, no podrá sino allí quedar subsanada la falta relativa a ellas —a menos que la respuesta deba ser que las relaciones no son conceptos.

Si las 'esencias cuantitativas', o los 'objetos matemáticos', son las 'relaciones cuantitativas', especie de las 'relaciones' en general, o del género 'relaciones', se comprende que el estudio de ellas haya de quedar incluido en el de las relaciones.

Pero queda todavía una última falta de la primera lista de clases de conceptos, una falta no sin relación con la última.

A las clases de conceptos mentados hasta ahora, ahora hay que añadir otra gran clase, que *duplica* las anteriores: la de los conceptos "plurales" que duplica la de los "singulares" —únicos considerados en lo anterior— trascendentales, categoriales, genéricos, específicos, individuales y esenciales de cada una de las cinco clases anteriores. Confío en que vuelva a bastarme exhibir un cuadro:

'existente-s', 'existencia-s';
'sustancia-s', 'sustancial-es', 'sustancialidad-es'
'modo-s', 'modal-es', 'modalidad-es',
'animal-es', 'animalidad-es'; 'viviente-s', 'vida-s',
'hombre-s', 'humano-s', 'humanidad-es'; 'racional-es', 'racionalidad-es'
'Napoleón-es', 'napoleónico-s', 'napoleonicidad-es'; 'vencedor-es en Jena',...;
'color-es', 'cromático-s', 'cromaticidad-es';
'blanco-s', 'blancura-s'.

—Pero si no hay más que *un* vencedor en Jena...

—Nada nos impide *pensar* otros —¿infinitos?—, es decir, el concepto "de" otros.

—¿Ni tampoco 'humanidad*es*', 'racionalidad*es*', 'animalidad*es*', 'vida*s*', 'sustancialidad*es*', 'modalidad*es*', ni siquiera 'napoleonicida*des*?...

—Tampoco. Los están pensando, esos conceptos, si profieren, escuchan o imaginan esas expresiones como verbales o "con sentido". El mundo de lo *pensable* es muchísimo mayor que el de lo *concebible*, el del *pensamiento* mucho mayor que el de lo *real fuera del pensamiento*: el de lo pensable, por lo pronto *duplica* con los imposibles el de lo concebible, ya lo vimos; y aún no hemos visto "el pensamiento creador", "la abstracción creadora".

Pero acerca de las peculiaridades, verdaderamente notables, de los conceptos singulares y plurales, tengo aquí que remitirme, una vez más, a *De la filosofía*.

Para acabar, ya sólo lo siguiente.

Es notorio que los conceptos plurales, y por correlación con ellos los singulares, es decir, todos los conceptos en cuanto singulares y plurales, tienen relaciones con las relaciones *cuantitativas*, y las relaciones en general. Y he aquí la primera. En la primera lista de clases de conceptos, no incluí las relaciones, ni las cantidades, por las razones que indiqué hace poco. Como consecuencia, en el anterior cuadro de conceptos *plurales*, tampoco los hay de *relaciones* —pero ¿es que hay plurales de las relaciones, o relaciones en singular y en plural? Desde luego, parece haber *'causalidad-es'*, *'dualidad-es'*, *'órden-es de segundo'* o *'segundo-s lugar-es'*, como cualesquiera otros conceptos plurales; pero ¿y formulado con estas otras expresiones?: ¿hay efectivamente sendos *plurales* de las relaciones expresadas por "por" o "porque", "dos", "segundo"?

Hay, en fin, conceptos de los conceptos, como los pensados en esta exposición de las clases de conceptos: 'concepto individual', 'concepto específico', 'concepto trascendental' son los conceptos de los conceptos individuales, específicos, trascendentales, respectivamente. ¿Qué clase de conceptos son estos conceptos de los conceptos? ¿Parte de alguna de las anteriores, o una nueva clase, aparte de todas las anteriores?

Trascendentales no lo son, porque son predicables únicamente de los conceptos, no de todo —lo que no es concepto.

Categoriales tampoco lo son, porque sean los conceptos sustancias o modos, serán género o especie de la categoría de 'sustancia' o de la categoría de 'modo'. Los conceptos mismos de 'sustancia' y 'modo', si

los conceptos son sustancias, caerán bajo 'sustancia', y bajo 'modo', si los conceptos son modos.

Si efectivamente son los conceptos modos psíquicos, los conceptos de los conceptos, es decir, de unos modos, psíquicos, serán conceptos genéricos o específicos de modos, por muy peculiares que sean estos modos, es decir, ellos mismos. Si los conceptos son sustancias, ideales, los conceptos de los conceptos, es decir, de unas sustancias, ideales, serán conceptos genéricos o específicos de sustancias, por muy peculiares que sean estas sustancias, es decir, ellos mismos.

Conceptos individuales de conceptos requerirían que los conceptos fuesen individuos, sustanciales o modales, lo que serían si fuesen modos psíquicos, pero no si sustancias ideales, que serían sólo singulares.

LECCIÓN XVI

LA FUNCIÓN DEL PENSAMIENTO. LA OBJETIVACIÓN INDIVIDUAL

Las expresiones verbales designan objetos, porque notifican pensamientos que objetivan los objetos. La objetivación no es, pues, función de la expresión verbal misma, sino del pensamiento notificado por ella. Del cual es, realmente, *la* función: *la función*, la misión, *del pensamiento es la objetivación*.

El estudio de esta función puede reducirse al de la objetivación *por medio de los conceptos*: la reducción del pensamiento a los conceptos, consiste muy radicalmente en la reducción de la objetivación por medio del pensamiento a la objetivación por medio de los conceptos: son los conceptos quienes objetivan propiamente todos los objetos: los objetos relativamente totales están integrados exhaustivamente por objetos relativamente parciales, cada uno de los cuales es objetivado por un concepto, como veremos.

A su vez, el estudio de esta objetivación por medio de los conceptos, debe hacerse especificando la objetivación por las diferentes clases de conceptos y de objetos: *qué* clases de objetos objetiva o concibe cada clase de conceptos, y *cómo* los concibe u objetiva.

Y didácticamente, por lo menos, es lo indicado empezar por la "objetivación individual" o por medio de los conceptos individuales.

LA OBJETIVACIÓN INDIVIDUAL

a) *Reducción del estudio*

Los conceptos individuales conciben sendos objetos individuales. Éstos son las sustancias y sus modos individuales, las cualidades y las actividades —porque las relaciones y las cantidades plantean, entre otros, el problema de la existencia o inexistencia de relaciones y cantidades individuales, precisamente; y los problemas que plantean recomiendan hacer de ellas un estudio a la vez de conjunto y aparte.

Por razones iguales o parecidas, debe reducirse el estudio de la objetivación de las sustancias, cualidades y actividades individuales, por medio de los conceptos individuales, a las sustancias, cualidades y actividades fenoménicas físicas y psíquicas, y de las actividades psíquicas únicamente a las emociones y mociones. Los conceptos mismos y los objetos ideales y los metafísicos, plantean problemas que recomiendan asimismo hacer de ellos sendos estudios de conjunto aparte —sin perjuicio de que los estudios de las relaciones, de los conceptos y de los objetos ideales se interfieran, en cuanto que uno de los problemas planteados por las relaciones es el de su índole de conceptos o no, y uno de los problemas planteados por las relaciones y por los conceptos es el de su índole ideal o no.

El estudio de la objetivación por medio de los conceptos individuales, queda así reducido al de tal objetivación de las sustancias fenómenos físicos y sus cualidades y actividades, y de las sustancias fenómenos psíquicos y sus emociones y mociones, pues las sustancias psíquicas se presentan modalizadas únicamente por actividades.

Pero este mismo estudio puede o debe ser objeto aún de tres reducciones. Las sustancias fenómenos físicos y sus cualidades y actividades, son los perceptos y las imágenes; pero el estudio de la objetivación de ellas por medio de los conceptos individuales, puede reducirse al de los perceptos, por ser éste aplicable a las imágenes de tal suerte que puede ahorrarse el de éstos la limitación temporal del curso.

Las sustancias fenómenos psíquicos y sus emociones y mociones son, para cada una, ella, la propia, y las ajenas; pero el estudio de la objetivación de cada una por ella misma, es decir, de la objetivación de cada uno de nosotros por sí mismo, es el meollo del tema de la subjetividad, que no puede ser sino el último tema de la Antropología Filosófica del curso y de éste mismo: el estudio de la objetivación de las sustancias fenómenos psíquicos y sus emociones y mociones, queda así reducido al de las ajenas.

Finalmente, puede bastar estudiar el caso de una sola actividad, de preferencia psíquica, puesto que no hay cualidades psíquicas, aunque haya actividades físicas.

Como, siguiendo una vez más las reglas del método fenomenológico —porque se sigue tratando por lo pronto de fenómenos y fenomenología—, debemos partir de ejemplos, el estudio de la objetivación individual puede desarrollarse todo él como un estudio de las siguientes expresiones, que designan sendos objetos individuales de las clases de objeto a que las consideraciones anteriores lo redujeron:

"esta mesa", expresión designante de la sustancia fenómeno físico, o percepto sustancial físico, *esta mesa;*

"este gris", expresión designante de la cualidad fenómeno físico, o percepto modal cualitativo, que es *el gris de esta mesa*;

"la psique de usted", expresión designante de la sustancia fenómeno psíquico, o percepto sustancial psíquico, que es *la psique de usted*; "el azoro de usted", expresión designante de la emoción fenómeno psíquico, o percepto modal activo, que es *el azoro de usted*, al verse puesto o tomado por ejemplo.

b) *Destacamiento, enfrentamiento y desprendimiento*

La expresión "esta mesa", designa, pues, *esta mesa* misma, porque notifica el concepto 'esta mesa'; que concibe y objetiva *esta mesa* misma, sin ser él mismo objetivado o concebido, sino sólo pensado: objetivado o concebido él mismo, lo es únicamente en una reflexión como la que estoy haciendo en este mismo momento, y será tema ulterior, pero no al designar directamente *esta mesa* y objetivarla a *ella sola*, pues al designarla directamente y objetivarla correspondientemente, ni siquiera objetivamos la expresión "esta mesa", tal cual la objetivamos únicamente en una reflexión sobre la expresión misma, como la que acabo de hacer.

La cuestión se reduce, por ende, a puntualizar cómo, al designar *esta mesa*, la objetivamos o la concebimos por medio del concepto 'esta mesa'.

En conjunto, la objetivamos como *no* la objetivábamos antes de designarla. ¿En qué está la diferencia, en detalle?

Ante todo, la mesa se nos *destacó*, como *percepto*, del resto entero del *campo de perceptos*. Ya este mero "destacamiento" fuerza a distinguir entre el percepto destacado y el campo que queda, por contraste, como *fondo*, sobre el cual se destaca el percepto. La distinción podemos formularla con unos u otros términos técnicos: si lo destacado es "percepto", el fondo campal es más bien un campo de perceptos —posibles o "preperceptos"; si lo destacado es "objeto" *stricto sensu*, el fondo campal es más bien un campo de objetos *stricto sensu* —posibles u "objetos" *lato sensu*.

En segundo lugar, si esta mesa se destaca, como percepto, del fondo campal, por el lado de este campo, por el lado nuestro hace más bien como un movimiento de dirección inversa: nos hace frente, se nos *enfrenta*, nos *afronta*, como tampoco lo hacía antes: antes estábamos simplemente usándola, apoyando en ella, escribiendo sobre ella, sin percibirla mayormente, sin *objetivarla* como hemos pasado a hacerlo, sin que ella nos hiciera frente, nos "objetara", se volviera para nosotros el "objeto", *strictíssimo sensu*, etimológicamente, que se ha vuelto:

como sustrayéndose a nuestro uso: en cuanto percepto, objeto, *stricto sensu*, no la usamos, ni siquiera en cuanto percepto táctil; como distanciándose de nosotros. El percepto nos priva del uso de los objetos, *stricto sensu*, al constituir éstos. Nos reduce a la contemplación de ellos. Nos hace pasar de la *práctica* a la *teoría*. Pero no del todo.

Porque, en tercer término, nos convierte propiamente en *sujetos* de *objetos*. Y así emparejados, *como que* nos *desprende* del resto de nosotros mismos, de nuestra emocionalidad, mocionalidad y corporalidad, confinándonos en la concepción pura, correlativamente a como destacó el objeto del fondo campal; sólo que sin conseguirlo, no ya plenamente, pero ni realmente: es el error de la teoría de la "teoría pura", pensar que lo consigue: nos volveríamos realmente razón pura...

El concebir, el objetivar por medio del concepto, consiste, pues, y por lo pronto, en este triple destacamiento, enfrentamiento, desprendimiento, que podría conceptuarse de triple 'abstracción', si el término "abstracción" no fuese tan multívoco. Toda abstracción es *de* algo *en* algo. La única vista tradicionalmente, la "intelectual", es apartar la inteligencia *de* lo concreto de un objeto individual, para fijarla *en* el abstracto concepto universal de su especie —su esencia— o género... Pero esta abstracción intelectual tiene por condición de posibilidad una abstracción "vital": apartar la propia vida entera *de* las demás partes de la vida, para vivirla *en* el ejercicio de la inteligencia. Las tres abstracciones de la objetivación tienen la misma constitución: se destaca *del* fondo campal el objeto, para fijar la objetivación *en* él; se distancia *de* nosotros el objeto, para que nos haga frente *en* su "objetividad"; nos desprendemos, en cuanto sujetos de él, con él, *del* resto de nosotros mismos, para vivir *en* la objetivación de él, que no es otra cosa que la susodicha abstracción vital.

En esta triple abstracción radicaría la diferencia entre el hombre y el animal. Si para éste se destacan perceptos del fondo campal, como impone reconocer la única interpretación psicológica de su conducta que parece fundada, por una parte, en esta conducta, y por otra parte, en lo que sabemos de la psique por la nuestra, sería, por la misma doble razón, en una relación estímulo-reacción radicalmente diferente de la relación de enfrentamiento objetivo del percepto, y más aún del desprendimiento de los enfrentados objeto y sujeto del resto emocional, mocional y corporal de este último. El animal sería incapaz de pasar de la práctica a la teoría, de dejar de usar los "útiles", para contemplarlos, puramente, propiamente, como "objetos".

En todo caso, la descripción anterior es aplicable a los casos de las otras tres expresiones puestas por ejemplos. Tan aplicable, que dejo

la aplicación detallada del todo a ustedes mismos, y me limito a hacer mayor referencia a los siguientes detalles.

Al decir "este gris", *este gris* mismo se destaca del fondo campal, se nos enfrenta como objeto, y enfrentados a él, como que nos desprendemos del resto de nosotros mismos; pero como es un modo de *esta mesa*, no se destaca del fondo campal tan directamente como *esta mesa* misma, sino que se destaca directamente de la mesa, y así viene a destacarse del fondo. Quiérese decir que entre la objetivación de sustancias y la de modos, hay diferencias fenomenológicas, interesantes, pero no esenciales, como para detenernos más en ellas.

Al decir "la psique de usted", se nos destaca y nos enfrenta análogamente *la psique* misma *de usted*, aunque únicamente en cuanto percepto de la percepción del prójimo de la psique ajena, en la expresión mímica de usted. En esta expresión, la percibimos como una *psique azorada*, a causa del haberla puesto por ejemplo.

Y al decir "el azoro de usted", se nos destaca y nos enfrenta *el azoro* mismo *de usted*, esta emoción, este modo activo de su psique, destacándosenos, más puntualmente, de la psique entera de usted, como de la mesa el gris. Las diferencias fenomenológicas mentadas hace un momento no se dan sólo entre la objetivación de sustancias y la de modos *físicos*, sino también entre las de las sustancias y los modos *psíquicos*.

Tal cual en el enfrentamiento de la psique de usted o de su azoro, como que nos desprendemos del resto de nosotros mismos, igual que en el enfrentamiento de esta mesa o de su gris.

La anterior referencia a la *psique azorada* de usted, da pie para hacer referencia, completándola con la paralela física, esta *mesa gris*, a una diferencia, ésta sí esencial, entre la objetivación de sustancias y la de modos.

c) *Denotación y connotación*

El concepto 'esta mesa gris' "denota" *esta mesa* "connotándola" de *gris* y de *ésta*: pero dejemos esta connotación, que merece consideración aparte, para un poco más adelante. Como el concepto 'la psique azorada de usted' denota la *psique de usted* "connotándola" de *azorada* y de *la de usted*, pero dejemos también esta connotación, por la misma razón que la de *ésta*.

La connotación la hacen los conceptos 'esta mesa gris' y 'la psique azorada de usted', por medio de las "notas" de su "comprensión" que son, respectivamente, 'gris' y 'azorada', y que conciben u objetivan, respectivamente a su vez, los objetos *parciales* que son los modos *gris* y

azorada, de los objetos *totales* que son las sustancias *esta mesa* y la *psique de usted.*

Esta connotación es una connotación "expresa" o "explícita", a diferencia de la connotación "tácita" o "implícita", constituida por las notas de la comprensión de los conceptos 'mesa' y 'psique', digamos los respectivos géneros próximos y diferencias específicas: 'mueble para apoyar o colocar encima', 'sustancia modalizada por emociones y mociones'.

La comprensión tácita o implícita puede hacerse expresa o explícita, como acabo de hacer la de los conceptos 'mesa' y 'psique'.

La connotación expresa o explícita puede hacerse denotación. Así, al pasar de decir "esta mesa gris" a decir "este gris", el gris objetivado como modo modalizante de la mesa, por medio del concepto 'gris'; connotante del concepto denotante 'esta mesa gris', pasa a ser objetivado como modo *abstraído* de la mesa, por medio del concepto 'este gris', denotante de él, y notificado por la sustantivación del adjetivo "gris". Y lo mismo al pasar de decir "la psique azorada de usted" a "el azoro de usted". Esta posibilidad de denotación de lo connotado —no de lo "connotante"— es la posibilidad misma de objetivar modos no tan sólo en cuanto modalizantes efectivamente de las sustancias, o la posibilidad de ejemplos como "este gris" y "el azoro de usted" además de ejemplos como "esta mesa", "esta mesa gris", "la psique de usted", "la psique azorada de usted"; y es una posibilidad de la importancia superlativa que revelará el estudio de la negación.

Finalmente, las notas de la comprensión, desde luego expresa o explícita, pero también tácita o implícita, pueden hacerse otros tantos conceptos, como se hacen efectivamente al pasar de "esta mesa gris" al "gris", o "sustancia modalizada por emociones y mociones" a "sustancia" o "emociones".

Los conceptos compuestos de notas, o de comprensión compuesta, o simplemente "conceptos compuestos", son, por decirlo así, viveros de conceptos —últimamente simples—, como, a la inversa, los simples pueden asociarse en compuestos, y éstos en otros que lo sean crecientemente.

d) *Conformación preconceptual de los elementos*

Ahora se plantea esta cuestión: para que el concepto individual opere macroscópicamente, por decirlo así, tal denotación connotante de una sustancia o un modo individual, destacándolos, enfrentándonoslos y como desprendiéndonos con él del resto de nosotros mismos, ¿cómo

opera microscópicamente, por continuar con la misma manera de decir?

El análisis de los objetos dio por adelantado la respuesta, aunque sólo en términos generales: los conceptos objetivan los elementos de los perceptos, imágenes y fenómenos de conciencia: las sensaciones de percepto o de imagen, las emociones y mociones elementales, y las relaciones. Ahora podemos presumir que las distintas clases de conceptos se diferencien precisamente por ejecutar tal objetivación en diferente forma; y la cuestión se replantea así: cómo cada una de las clases de conceptos objetive las otras clases de elementos, en los términos más detallados posibles. Pero antes de resolverla, hay que resolver otra, pues que se plantea a su vez como previa: las sensaciones, de percepto y de imagen, y las emociones y mociones elementales, ¿son conformadas únicamente por los conceptos, de suerte que sin la conformación por éstos serían absolutamente *informes*, un puro *caos*? ¿o se presentan ya en algunas formas propias de ellas, independientemente de los conceptos? Se comprende que, únicamente después de resuelta esta cuestión, se podrá puntualizar con todo rigor en qué consista la objetivación por los conceptos, o el alcance y los límites de ella. En la historia de la filosofía, grandes autoridades, que no se hallan solamente en la línea del sensualismo, empirismo y positivismo, sino también en la del kantismo y el idealismo, puede invocar en favor suyo la idea de ser las sensaciones —y las emociones y mociones elementales, conceptuadas de 'sentimientos' y 'movimientos' 'sensibles' o 'sensaciones' 'afectivas' y 'cinéticas', dentro de las mismas líneas— una como polvareda absolutamente informe, un verdadero caos; no obstante, debe ser sometida, como todas, a revisión por la fenomenología, para ver si realmente se ajusta a los fenómenos, los salva.

Objetivamos *esta mesa* con una peculiar "unidad", una unidad que tiene un anverso y un reverso, por decirlo así: *unidad* de la mesa *consigo misma*, unidad de sus modos en ella, y distinción individual de la mesa *relativamente a* todos *los demás objetos* individuales —a las que corresponden el *unum* y el *aliquid* de los trascendentales clásicos. Esta unidad de la mesa se hace más patente en ciertos fenómenos. Ante todo, en el del desplazamiento: esta mesa fue trasladada de la fábrica a esta sala en su unidad, y en esta misma unidad podría ser trasladada ahora a otra sala: esta mesa es un conjunto de modos que se mantiene invariable a lo largo de toda la serie de "sus" desplazamientos relativamente a otros conjuntos de la misma estructura y comportamiento, que es por lo que podemos designarlos justo como "suyos". Después, en el de la resistencia de estos conjuntos a una desmembración y "remembración" puramente perceptivas y absolutamente arbitrarias: no

podemos percibir la superficie de esta mesa adherida a las patas de esa silla, y el resto de la mesa soportando el asiento y el respaldo de la silla, sin llevar a cabo la operación material de desmembrar y remembrar mesa y silla en forma tan arbitraria. ¿Atribuiremos tal unidad de esta mesa pura y simplemente al concepto 'esta mesa' conformador de las sensaciones del percepto, de suerte que podría desprendérsele un lado, o los pies, en un traslado, o incluso sin moverla, ni siquiera tocarla, pura y simplemente si no la objetivásemos con el concepto 'esta mesa', y estaría, no ya amenazada de hacerse polvo, sino efectivamente hecha polvo, aunque sólo fuese de sensaciones, en cuanto dejásemos de concebirla y objetivarla? Generalicen tal atribución debidamente, a saber, a todos los perceptos, y tendrán hecho polvo el mundo entero de los fenomenos físicos, en cuanto los sujetos dejemos de concebirlo. ¿O atribuiremos la unidad de la mesa, y de los demás perceptos sustanciales, a los ensambles, o la soldadura, o lo que sea —en último término, el sujeto de las fuerzas físicas de cohesión, es decir, a un modo, cohesivo, activo, de las sensaciones mismas, de los fenómenos físicos mismos, que no habría concepto capaz de remplazar, y la conformación por el cual no podría, pues, atribuirse a la conformación por el concepto?

La dificultad de semejante atribución al concepto sube de punto y crecientemente, al pasar de un cuerpo inanimado, como *esta mesa*, a un cuerpo vivo o animado, vegetal, animal, humano, como *el cuerpo de usted*. La unidad de su cuerpo consigo mismo, y su distinción de todos los demás objetos individuales, es más patente aún, justo por sus movimientos y por su resistencia a la desmembración y remembración. La unidad de su cuerpo no sólo se mantiene a lo largo de toda la serie de sus desplazamientos, sino en medio de sus movimientos sin desplazarse, los movimientos de sus miembros, y en medio de su alteración con el tiempo, continua y paulatina. En rigor, esta última la padece también la mesa, pues no hay cuerpo físico que no se esté alterando continuamente; tan sólo la alteración no nos resulta perceptible cuando es demasiado paulatina. Y la resistencia de su cuerpo a una desmembración y remembración como la mentada, es todavía mayor: no es simplemente que no podamos percibir su cabeza de usted superpuesta a las patas de esa silla, o al tronco decapitado de otra persona, sin llevar a cabo la operación truculenta de decapitar a usted, o también a otra persona, sino que el resultado de la operación, con ser tan truculenta, no podría pasar de una *superposición*, en modo alguno sería una *adhesión* de su cabeza a las patas de la silla, ni siquiera al tronco de la otra persona, como la de la superficie de esta mesa a las patas de esa silla. ¿Atribuiremos la unidad de su cuerpo pura y simplemente al concepto 'el cuerpo de usted' con que conformaríamos las sensaciones

del percepto que es su cuerpo, o al cuerpo mismo en cuanto vivo, o al psiquismo que lo anima, o a las sensaciones mismas, pero en cuanto integrantes de un conjunto animado por una psique? Esta última atribución haría la unidad del cuerpo animado dependiente de la unidad de la psique animadora de él, así que vengamos a ésta.

El percepto de su cuerpo es expresión mímica de la psique que lo anima, la psique de usted, la cual es a su vez percepto de la *sui generis* "percepción de la psique ajena" o "del prójimo". En esta percepción de su psique de usted, la percibimos como dotada de una unidad análoga a la de *esta mesa* o la de *su cuerpo de usted*, como hacen patente una vez más análogos fenómenos. A pesar de que en la expresión de su cara percibimos inequívocamente el remplazo del azoro, al verse puesto la primera vez por ejemplo, por el fastidio, al verse puesto por ejemplo tan insistentemente, percibimos el azoro y el fastidio en una unidad entre sí, y con las demás emociones y mociones de la psique de usted, con la que no percibimos el azoro o el fastidio *de usted* con el regocijo *de su compañero*, al verle puesto de ejemplo a usted y no a él, o con su temor de verse puesto de ejemplo a su vez, o su indignación ante mi alevoso poner por ejemplo a ustedes mismos. No podemos desmembrar de la psique de usted el azoro o el fastidio, para remembrarlos con el regocijo, el temor o la indignación de la psique ajena, y en este caso, ni siquiera concebimos qué operación podríamos llevar a cabo para desmembrar su psique y remembrarla con la ajena. Pero esto quiere decir, evidentemente y en general, que las emociones y mociones no se presentan como un puro caos, ni siquiera formando un orden continuo, en el que estuviesen contiguas, si no soldadas, el azoro de usted y el regocijo del compañero, sino que se presentan ordenadas en esos conjuntos que son las psiques individuales, cada una unida consigo misma y distinta de las demás. ¿Atribuiremos tales unidades pura y simplemente al concebir las emociones y mociones elementales con conceptos como el de 'la psique de usted', o a la naturaleza de las cosas psíquicas, independientemente de toda objetivación de ellas por conceptos ajenos?

Parece, en conclusión, que las sensaciones de los perceptos, y las emociones y mociones elementales de las conciencias o psiques, de suyo tengan ya una cierta conformación, independiente de la objetivación por medio de los conceptos. Esta conclusión, obtenida de la fenomenología de las sustancias, pero relativa a los modos de éstas, es, naturalmente, válida de los modos objetivados independientemente de las sustancias. Si no objetivamos *este gris* o *el azoro de usted* con una unidad de simplicidad absoluta, puesto que en un gris cabe distinguir su claridad, su pureza, su intensidad, y el azoro es una emoción compleja,

los elementos unificados en estas unidades se mantienen unidos y son desmembrables y remembrables mucho menos y mucho más, respectivamente; de suerte que sería menos fundado aún atribuir al concepto de 'este gris' la unión de su claridad, pureza e intensidad, o al concepto del 'azoro de usted' la unión de los ingredientes de tal emoción.

Si los perceptos están parcialmente integrados por sensaciones cualitativas y activas, que son modos de estas especies, las conciencias o psiques por emociones y mociones, que son modos activos, la "conformación preconceptual" de estos elementos, como puede llamársela, sería obra de modos relativos y cuantitativos de los modos cualitativos y activos —ya sabemos que los modos pueden estar modalizados por otros modos, o que hay modos de modos, y no únicamente modos de sustancias. El inventario exhaustivo de tales modos conformadores de los otros, y en general la investigación de esta conformación, sería incumbencia de la Filosofía Natural y de la Psicología, más que de la Antropología Filosófica: a ésta incumbiría solamente el ponerla de manifiesto, como antecedente necesario de la exposición de la objetivación por los conceptos, y, a lo sumo, lo que voy a añadir a continuación, y algo de lo que diré al ocuparme con las relaciones y las cantidades.

e) *Individualidad e interioridad*

La cuestión es en el fondo la ontológica del *principio de individuación*.

Las sensaciones y las emociones y mociones elementales se presentan integrando sustancias. Estas sustancias y sus modos son *individuales*, son *individuos*, sustanciales o modales, o sea, presentan la susodicha unidad consigo mismos y distinción de los demás. La individualidad no se reduce a esta unidad, o, si se prefiere, ésta "implica" y "complica" otras características, otros modos, principalmente los de la localización única en el espacio y, más aún, en el tiempo, lo que los alemanes llaman con la sola palabra *Einmaligkeit*, que a nosotros no nos es posible traducir más que por medio de toda una frase: *el presentarse una sola vez*. Pero aquí me basta lo que necesito, remitiéndome para lo demás a lo que diré aún de ella en este análisis de la objetivación individual, y en el resto del curso, y a lo que he dicho en *De la filosofía*; y lo que aquí necesito y me basta es indicar que lo expuesto anteriormente viene a decir que la individuación no es obra únicamente de los conceptos individuales, o que el principio de individuación no son estos conceptos, y explanar todo lo siguiente.

Que la individuación tampoco puede ser obra fundamentalmente de la "materia", ni siquiera de la "signada por la cantidad", es decir, cuantificada, o modalizada cuantitativamente, o por modos cuantitativos,

fundamentalmente, a su vez, los del espacio; o en la terminología del curso, que la individuación no puede ser obra fundamentalmente de las sensaciones, con sus modos cuantitativos, o de las agrupaciones propias de las sensaciones. Y el principio de individuación no puede ser la materia signada por la cantidad, la localización espacial, nada propio exclusiva o preferentemente de las sensaciones, porque la individuación es en los fenómenos físicos mucho menor que en los psíquicos en general, y mucho menor aún que en los psíquicos humanos.

En lección anterior expuse cómo la psique no es interior al cuerpo, en el sentido de la interioridad espacial de un cuerpo a otro, que es relación que no puede darse más que entre términos espaciales, y la psique no es espacial. Pues bien, ¿qué pasa cuando se rompe un cuerpo puramente material, inanimado, como una piedra, en pedazos o fragmentos? Que partes de su interior quedan al exterior, sin ningún cambio más que el de haberse hecho la piedra, el cuerpo, una pluralidad de piedras más pequeñas, de cuerpos de la misma especie o esencia, simplemente de menor tamaño, o diferente cantidad, accidental. Tal *exteriorización* de lo *interior*, sin cambio de la esencia, sino sólo en el accidente de la cantidad, enseña que el interior de la piedra, del cuerpo material, el interior espacial, es un interior meramente accidental, no un interior esencial, no un verdadero interior. Ahora bien, el interior de la piedra, del cuerpo material, es el reverso de unidad consigo mismo del cuerpo, de la piedra, cuyo anverso es el exterior de la piedra, del cuerpo, y su distinción de los demás, es, en suma, la individualidad de la piedra, del cuerpo material. Esta individualidad es tan pequeña, tan accidental, tan impropia, como el interior espacial: del individuo que es una piedra pueden hacerse una pluralidad de individuos *de la misma especie*, o *esencia*, simplemente menores, o de otras formas geométricas, es decir, sin más cambios que cambios accidentales de lo cuantitativo.

Pero pasemos a un organismo de alguna complicación o complejidad, para que los fenómenos sean patentes e indiscutibles, pues aquí no se trata de buscar ejemplares invalidantes de una tesis general a los organismos, sino de aducir los ejemplares a los que se refiere una tesis con preferencia sobre los demás, si no con exclusión de los demás. No es posible poner el interior de una planta, y, menos, de un animal, superiores, al exterior, rompiéndolo en pedazos, que sigan siendo individuos de la misma especie, simplemente más pequeños. Los fragmentos de una planta o de un animal, no son plantas o animales de menor tamaño, pero de la misma especie: son partes del cadáver del animal o de la planta, que es un cuerpo inanimado, o mejor, desanimado, abandonado por su animación anterior. El interior de la planta

y del animal, que ya no puede exteriorizarse sin el cambio esencial que es el del paso del ser vivo a cuerpos inanimados, es, pues, un interior esencial, un verdadero interior. Ahora bien, es patente que tal interior no puede consistir en la interioridad espacial, ni en la del cuerpo del sér vivo, ni en la de la animación o psique de éste a su cuerpo: tiene que ser una interioridad peculiar a la psique misma, privativa de ésta. Y por lo mismo es la individualidad del sér vivo también ya una esencial y verdadera individualidad: del individuo vegetal o animal no pueden hacerse una pluralidad de individuos de la misma especie o esencia, sin más cambios que cambios accidentales de lo cuantitativo. Se pensará que así es, sin embargo, en el fondo microscópico de los fenómenos de reproducción por división celular; pero piénsese también que en el fenómeno de la fragmentación de la piedra no necesitamos apelar a los procesos microscópicos de su fondo, habiendo podido mantenernos en el plano de los macroscópicos, mientras que del fenómeno macroscópico de la *muerte* del sér vivo por fragmentación tenemos que apelar al fenómeno microscópico de la *generación* del sér vivo por fragmentación: esta diferencia ha de deberse a algo...

La imposibilidad de poner al exterior el interior de un sér humano por fragmentación, sin la muerte del sér humano y los cambios que ella acarrea o en que consiste, parece a primera vista del mismo orden que la de hacer tál con un sér vivo superior cualquiera; pero mirando bien, se ve que es de un orden superior aún. La muerte de un sér humano no es meramente la muerte de un sér vivo, sino la muerte de un sér espiritual, de una persona, y a esta muerte es intrínseco o ajeno mucho más que a la del simple sér vivo, y muy diferente. El interior del sér humano no se reduce a la interioridad peculiar de lo psíquico en general; es la interioridad propia de la conciencia de sí, la única interioridad que puede llamarse propiamente "intimidad" consigo mismo —condición de posibilidad de la "intimidad" entre personas. Comparada con esta intimidad, es la interioridad psíquica del animal superior un estar fuera de sí, como ha expuesto tan bien mi maestro Ortega. Correlativamente, es la individualidad humana también más que la mera, aunque esencial y propia o verdadera, individualidad del sér vivo: es una individualidad "personal", es la individualidad de la "personalidad".

Pero si tales son los fenómenos, parece contrario a toda razón poner el *principio* de individuación allí donde la individualidad es menor, o más exactamente, no existe, en lo puramente material o físico, para tener que completarlo con otros principios allí donde la individualidad va siendo mayor, en vez de ponerlo donde la individualidad es mayor, y atribuir sencillamente a su presencia deficiente o a su ausencia la individualidad menor y la falta de individualidad. Lo razonable parece

ser pensar que las psiques serían de suyo individuales, y que individuarían aquellas partes de la materia a las que están unidas como cuerpos suyos, mientras que en el resto de la materia, en la inanimada, no habría verdadera individualidad, y en las psiques humanas habría más que mera individualidad, por obra del concepto.

Antes de seguir adelante, puede ser útil el siguiente resumen.

Los fenómenos —físicos y psíquicos— son individuos sustanciales, animados e inanimados, con sus modos —cualitativos y activos.

El análisis reduce estos individuos,

en un primer paso, a fenómenos físicos o perceptos, psíquicos o de conciencia;

en un segundo paso, a sensaciones, de percepto o de imagen, emociones y mociones elementales y relaciones.

Ahora se trata de recomponer o sintetizar con estos elementos los fenómenos.

La recomposición o síntesis da también dos pasos.

Las emociones y mociones elementales se presentan conformadas en psiques individuales —algunas conformadas conceptualmente en personas—,

unidas a sensaciones conformadas, por obra de esta unión, en los cuerpos de estas psiques,

y las sensaciones restantes se presentan conformadas en cuerpos cuasi-individuales.

Y estas primeras conformaciones son objetivadas por los conceptos.

LECCIÓN XVII

LA OBJETIVACIÓN INDIVIDUAL

(*Conclusión*)

f) *Objetivación conceptual de los elementos conformados preconceptualmente*

La expresión "esta mesa" notifica el concepto 'esta mesa' que concibe u objetiva *esta mesa* misma, y ningun objeto más. *Esta mesa* es una sustancia individual, o individuo sustancial. El concepto que concibe u objetiva este individuo, y únicamente él, es un "concepto individual" por el objeto. Pero este concepto es un concepto compuesto de los conceptos 'esta' y 'mesa', de los que este último es un concepto obviamente universal, un concepto específico, de especie ínfima, si se quiere. ¿Cómo, pues, el concepto 'esta mesa' concibe u objetiva *esta mesa* misma? Y como ya sabemos que la concibe u objetiva objetivando las sensaciones de suyo ya conformadas hasta la individualidad, la pregunta debe resolverse en esta otra: ¿cómo son las sensaciones de esta mesa, de suyo conformadas hasta la individualidad, objetivadas por el concepto 'esta mesa'?

El concepto 'mesa' tiene una comprensión implícita que puede hacerse explícita, digamos así: "mueble consistente en una superficie horizontal levantada sobre el suelo para que puedan las personas apoyarse en ella y colocar en ella objetos materiales". Tal podría ser la definición de la esencia de la 'mesa', es decir, de la 'tabularidad'. El género próximo sería 'mueble' y la diferencia específica lo notificado por el resto de la definición. Pero tal concepto ¿conforma las sensaciones así, en superficie horizontal, etc., o esta conformación entra en la preconceptual, o es la preconceptual? Parece evidente esto segundo, o que la conformación superficial, horizontal, levantada, etc., de las sensaciones, sea cosa de estas mismas, no obra del concepto. Pero, entonces, ¿qué es lo que éste hace? Es un concepto específico, universal. Hará, pues, lo que los conceptos específicos en especial, y los universales en general. El concebir u objetivar por medio de los conceptos individuales entraña un concebir u objetivar por medio de conceptos universales. El

primero no podrá, por tanto, quedar dilucidado cabalmente hasta haberlo quedado el segundo. Pero desde ahora puede quedar dilucidado lo siguiente.

Si el concepto 'esta mesa' es un concepto *individual* compuesto de los dos conceptos 'esta' y 'mesa', de los que el segundo, 'mesa', es un concepto específico, *universal*, el concepto 'esta mesa' tiene que deber el ser individual al otro concepto, 'esta'. Y así es. Veamos cómo.

g) *La individuación conceptual y la preconceptual*

Toda expresión, y *todo* concepto notificado por una expresión, están *necesariamente* con el sujeto que dice o escribe la expresión, y piensa el concepto, en esta misma *relación*, de estar la expresión dicha o escrita por el sujeto, y el concepto pensado por éste.

Ello es así, aun cuando los conceptos sean objetos ideales. En cuanto objetos ideales, serían ubicuos en el espacio y en el tiempo o inespaciales e intemporales, e intersubjetivos totales; pero en cuanto verbalmente expresados, o en cuanto notificados por expresiones verbales —y ya vimos hasta que punto es esencial al pensamiento la expresión verbal—, están esencialmente vinculados a los sujetos, que los piensan, a los que están vinculadas esencialmente las expresiones verbales mismas, que no son objetos ideales, sino los fenómenos físicos que sabemos, fenómenos individuales y vinculados a los demas individuos integrantes con ellos del orden de los fenómenos *reales*, los físicos y psíquicos.

Los sujetos de las expresiones y los conceptos son, pues, individuos, que en virtud de la relación con ellos que acabo de indicar, individuan ya la situación entera constituida por las expresiones que dicen o escriben. Al decir *yo* ahora "esta mesa", esta expresión es la expresión individual que digo ahora yo a ustedes, que objetivan conmigo *esta mesa*, individual, y no otra.

Pero *algunas* expresiones, y los conceptos notificados por ellas, *pueden* estar *además* en *otra* relación con el sujeto que dice o escribe las expresiones, y piensa los conceptos, y con la situación toda constituida por ellas: en la relación de designar y concebir u objetivar, respectivamente, al sujeto y a la situación toda, en una reflexión sobre ellos, como al decir yo: «yo soy el sujeto de la expresión "esta mesa" y de la situación toda constituida por esta expresión». Observen que son dos situaciones muy diferentes la constituida por la expresión "esta mesa", simplemente, y la constituida por la expresión «yo digo (la expresión) "esta mesa"»: en las dos situaciones soy yo el sujeto de las expresiones y de las situaciones, pero en la primera el objeto designado es *esta mesa*

misma, mientras que en la segunda el objeto designado soy *yo* como sujeto de la expresión "esta mesa", en una *reflexión* sobre mí mismo, la expresión y la situación toda, que falta en la primera. De esta reflexión tengo que decir ya ahora lo siguiente, sin perjuicio de lo que tenga que decir de ella todavía.

Antes concluí que si el concepto 'esta mesa' es un concepto individual, tiene que deber el serlo al concepto 'esta'. Y en efecto.

El "adjetivo demostrativo" "esta" notifica un concepto, 'esta', cuya comprensión implícita puede explicitarse así: 'ser sustancial' —propiamente tal o por sustantivación— modalizada por una relación de cercanía al sujeto de la expresión y del concepto —la Gramática dice "a la persona que habla"—, o 'ser la sustancia *primer* término o relato de una relación de cercanía al sujeto' que es el *otro* término o relato de la relación. Al decir "esta mesa", la *denoto* como sustancia *connotándola* por la cercanía a *mí*, que soy el sujeto individual de la expresión y del concepto en la presente, actual, efectiva o real situación. Es lo que designa el nombre "adjetivo demostrativo": "adjetivo", un modo; "demostrativo", un modo relativo a un relato o término que se denota como vamos a ver.

Al decir "esta mesa", la denoto connotándola como algo más: como sustancia del "género femenino". Pero de este "accidente gramatical" del "género", de esta connotación "accidental", podemos perfectamente prescindir aquí.

El concepto 'esta' "comprende", pues, una "nota" objetivante reflejamente del *sujeto de la expresión y del concepto*, que se objetiva *a sí mismo* con el concepto notificado por la expresión llamada "pronombre personal de primera persona del singular", o la expresión "yo", cuando no se objetiva en determinadas relaciones. O la connotación de *esta mesa* por la cercanía a *mí*, la objetiva reflejamente como relato de una relación conmigo que requiere que yo me objetive a mí mismo como el otro relato, que es como me objetivo efectivamente al decir "mí": con el concepto notificado por esta expresión, me objetivo precisamente en una relación como la del caso.

Las expresiones "yo", "mí" —y "me" y "conmigo"— son una especie única de expresiones. "Especie", porque hay infinitas expresiones individuales de ella: cada uno de los "yo", "mí", etc., dichos o escritos por cada sujeto. Y "única", por lo siguiente. La expresión "esta mesa" notifica un concepto que *denota esta mesa* connotándola de *esta*, connotación que implica el objetivarme a mí como relato de una relación de cercanía de la mesa; pero la expresión "esta mesa" *no me denota a mí*. Ni siquiera la expresión "esta" me *denota a mí*: notifica un concepto que connota un objeto de relato de una relación de cercanía a mí,

que implica el objetivarme a mí como el otro relato, pero nada mas. En cambio, la expresión "yo" —y lo mismo vale, *mutatis mutandis*, de los otros "casos" de la "declinación" de "yo", es decir de la objetivación de yo en determinadas relaciones— notifica un concepto cuya comprensión es: 'el sujeto de la expresión y del concepto', esto es, que dice o escribe la una y piensa el otro, y con esta comprensión *connota* al sujeto de *ella misma, denotado* por ella misma, o que con ella se *denota a sí mismo*. Al decir yo ahora "yo", me denoto *a mí mismo*, connotándome de *el sujeto de este "yo" y del concepto notificado por él*. "Yo" es la *única* especie de expresiones notificantes de un concepto que *denota a su sujeto*, al de ambos, la expresión y el concepto. *Ninguna* otra especie de expresiones lo es de notificantes de un concepto que *denote a su sujeto*. A lo sumo, notifican conceptos que *lo connotan* en la connotación *del objeto* "esta", y en general los demas pronombres personales y los adjetivos y pronombres posesivos, demostrativos, y adverbios de lugar y tiempo.

En conclusión:

las expresiones como "mesa", y los conceptos notificados por ellas, son individuados por

las expresiones como "esta", y los conceptos, notificados por ellas, que con los componentes de los conceptos individuales que hacen de estos conceptos "individuales";

y las expresiones como "esta", y los conceptos notificados por ellas, son individuados

por la expresión "yo" —y demás de su declinación— y el concepto notificado por ella, que se individuan por su relación con el sujeto, que es individual.

La reflexión del sujeto de la expresión sobre sí mismo, "sus" expresiones, "su" pensamiento, y las situaciones todas constituidas por "sus" expresiones, la opera, pues, fundamentalmente, por medio del concepto notificado por la expresión, y concebido, objetivado, denotado por el concepto notificado por ella, es el sujeto que dice o escribe la expresión, piensa el concepto, designa, concibe, denota, objetiva a sí mismo.

La peculiar denotación del concepto notificado por la expresión "yo", o la peculiar *designación* de esta expresión *verbal*, tiene una expresión *mímica* tambien peculiar: el gesto indicativo-demostrativo de sí mismo y de los objetos en relaciones de cercanía o lejanía a el que hace el sujeto. Por hacerse el gesto preferentemente con el dedo "índice", así se llama éste. Y por ser un gesto "demostrativo", así se llaman los adjetivos y pronombres que se dicen señalando el que dice los objetos cercanos o lejanos a él.

La expresión "yo" y las que la implican, que son las que individuan situacionalmente los contextos del lenguaje todo, pueden agruparse en una clase especialísima, que puede llamarse de las "expresiones de designación situacional", o "notificantes de conceptos de comprensión o denotación situacional", o simplemente "expresiones situacionales", y también 'conceptos situacionales'. Los conocedores reconocerán en ellas las "significaciones ocasionales" de Husserl, adaptadas al discurso del pensamiento y a la terminología de este curso.

La individuación fundamentalmente por medio de la conciencia de sí con el "yo", es más que la individuación por medio del hecho de ser individuo el sujeto de *toda* expresión, aun las que no designan a éste, a su sujeto, o con las que éste no se designa a sí mismo, o cuyos conceptos notificados no objetivan al sujeto, o por medio de cuyos conceptos éste no se objetiva a sí mismo. La una es una individuación meramente *de hecho*, por decirlo así. La otra, una individuación por medio de la conciencia de sí en que el sujeto se objetiva a sí mismo con el concepto 'yo'.

En efecto, tenemos aquí una primera relación precisa entre la individuación *preconceptual* antes tratada y una individuación operada por medio de un concepto:

sensaciones y emociones y mociones elementales están de suyo conformadas hasta la individualidad *psíquica*;

el sujeto que piensa 'yo' *no* es individuo *psíquico* por obra de este *concepto*;

pero es individuo *consciente de sí, espiritual, personal* por medio del *concepto* 'yo':

si sus emociones y mociones se conforman en su individualidad psíquica,

en individuo consciente de sí, espíritu y persona se conforma por medio del concepto 'yo', como expondré al tratar de la subjetividad.

Y ahora, explicada la formación de los conceptos individuales —los compuestos de conceptos implicantes del concepto 'yo', y, naturalmente, este mismo—, y la objetivación individual por medio de ellos, unas cuantas observaciones complementarias acerca de estos conceptos y de la objetivación por ellos, antes de pasar a la objetivación universal, o por medio de los conceptos universales, que entrando en los individuales y en la objetivación por ellos, hace la exposición hecha de ella incompleta mientras no se complete la de la objetivación universal, segun advertí ya anteriormente.

h) *La objetivación de sustancias psíquicas y modos*

La anterior exposición de la objetivación individual, se hizo sobre la base únicamente del primero de los cuatro ejemplos de expresiones verbales a que dije que podía reducirse el estudio de esta objetivación: la expresión "esta mesa".

El comprobar que el análisis de la expresión "la psique de usted" daría los mismos resultados, se lo dejo a ustedes, sin más que hacerles una indicación destinada a evitarles una posible dificultad en la comprobación.

La expresión "esta mesa" es notificante de un concepto individual, porque es notificante de un concepto compuesto con el concepto 'esta', que es el agente de la individuación, por la vía expuesta en lo anterior.

Si la expresión "la psique de usted" es notificante también de un concepto individual, ha de ser porque notifique un concepto compuesto con otro que haga en el la función de individuar hecha por 'esta' en el concepto 'esta mesa'. Y en efecto, en el concepto 'la psique de usted', mientras que el concepto 'psique' hace una objetivación universal, como en el concepto 'esta mesa' el concepto 'mesa', el concepto notificado por la expresión 'la de usted' es el que hace la función de individuar el concepto entero.

La expresión "usted" es un pronombre personal, y los pronombres personales entraron en la lista, hecha antes, de las "expresiones de designación situacional", o "notificantes del concepto de comprensión o denotación situacional". "Usted" designa una "segunda persona" *por relación* a la "primera": individua, pues, al objeto designado por la misma vía, de *relación con el sujeto* de la expresión, que la expresión "esta", sólo que las relaciones son distintas: la expresada por "esta" es una relación de *cercanía* al sujeto; la expresada por "usted", la relación de ser el *destinatario* de la expresión. Por medio de esta relación queda tan individuada *la psique de usted*, como *esta mesa* lo queda por la relación de cercanía. A esta diferencia secundaria se reduce toda la diferencia entre la objetivación individual en los dos casos, que en lo esencial es, pues, la misma.

¿Qué pasa en los casos de las dos expresiones restantes, las *modales*: "este gris", "el azoro de usted"? ¿Es la objetivación individual de *modos* la misma que la de *sustancias*? Puesto que la operan, manifiestamente, los conceptos notificados por las mismas expresiones, "este" y "el de usted", ha de ser la misma. La única diferencia está en tratarse, en unos casos, de sustancias, y en otros, precisamente, de modos.

Las diferencias entre "esta" y "este", "la de usted" y "el de usted", son de la índole accidental que ya indiqué refiriéndome a "esta".

i) *Objetivación individual y no universal, por los conceptos universales de todos los grados*

El concepto individual 'esta mesa' objetiva esta mesa individual, por medio del concepto *específico* 'mesa', especie "ínfima" si se quiere. Pero este mismo individuo, *esta mesa*, puede ser objetivado con el concepto individual 'este mueble', por medio del concepto genérico 'mueble'. Y con el concepto individual 'esta sustancia', por medio del concepto *categorial* 'sustancia'. Y aun con el concepto individual 'este existente', por medio del concepto *trascendental* 'existente'. Esto quiere decir que el concepto universal con el que se componga un concepto individual —juntamente con el concepto de comprensión o denotación situacional—, puede ser de cualquiera de los grados de la universalidad, desde la especie ínfima hasta el trascendental. Pero no quiere decir que por ello deje de tratarse de objetivación individual, para tratarse pura y simplemente de objetivación específica, genérica, categorial, trascendental, o, en general, universal.

Se trata de una objetivación individual, por medio de conceptos universales de distintos grados que introducirán en la objetivación individual las peculiaridades de la objetivación universal de cada uno de los grados de universalidad, si es que éstos las tienen, pero que no anularán lo individual de la objetivación.

Comprobar que es exactamente lo mismo en los casos de 'la psique de usted', 'la sustancia que es usted', 'el existente que es usted', 'este gris', 'este color', 'este modo', 'el azoro de usted', 'la emoción de usted'..., lo dejo absolutamente a ustedes.

j) *La comprensión indefinida*

Un concepto individual es esencialmente el *denotante* de un objeto individual, sea sustancia o modo.

La *connotación* con que lo denote puede ser una u otra:

la explícita y la implícita de los conceptos universales que con el de comprensión o denotación situacional lo compongan, que puede explicitarse más o menos, por ejemplo, 'mesa' puede explicarse como 'mueble consistente en una superficie', etc., o como 'sustancia material para amueblar', o incluso como 'existente sustancial material para amueblar';

la explícita y la implícita del concepto de comprensión o denotación situacional que lo compongan con el anterior universal, que también

puede explicitarse más o menos, por ejemplo, 'esta', 'sustancia cercana al sujeto'...;

y cuánta "accidental", explícita, o implícita en explícita, se quiera —se pueden predicar hasta imposibles—, por ejemplo, 'esta mesa gris', 'esta mesa de un gris mate', 'esta cómoda mesa metálica de un agradable gris mate'...

Pero por mucha que sea, implícita y explícita, esencial o accidental, *no objetivaría al individuo*, sustancial o modal, *sin* la intervención del *concepto* (de comprensión o denotación) *situacional*. Es decir, ya pueden ustedes añadir a 'mesa' todo lo que quieran: 'cómoda mesa metálica de un agradable gris mate': siempre podrá ser una mesa distinta de *ésta*, mientras no intervenga el concepto 'esta'.

Es el fenómeno llamado tradicionalmente "inefabilidad del individuo", o "irracionalidad" de él, o del concepto individual; pero que más exactamente debe formularse como "comprensión indefinida" del concepto individual.

Fenómeno que da no sólo en las sustancias, sino también en los modos, incluso en los simples, en cuanto que pueden concebirse en relaciones con cualesquiera otros objetos, hasta imposibles.

k) *La extensión singular*

El concepto individual es el que objetiva *un solo y determinado* individuo. Su "extensión" es literalmente "singular".

Pero este hecho *no* puede formularse también diciendo que el concepto individual es el "predicable" de un solo individuo, correlativamente a como veremos que puede formularse la extensión de los conceptos universales.

Para que el concepto individual fuera "predicable" del individuo, fuera menester que fuese *predicado* en un *juicio* cuyo *sujeto* no podría ser más que *otro* concepto individual del *mismo* individuo, porque un individuo en cuanto tal no puede predicarse de nada ni nadie mas que de sí mismo. Aristóteles había formulado ya la imposibilidad de predicar de nada la *sustancia*; pero la imposibilidad vale también del *modo* en cuanto individuo: de *esta mesa* puedo predicar cuanto quiera, pero de nada puedo predicar *esta mesa* más que de ella misma; análogamente, de *este gris* puedo predicar cuanto quiera, pero de nada puedo predicar *este gris* más que de él mismo: ni siquiera puedo predicarlo de *esta mesa*, de la que es modo: puedo predicar de *esta mesa, gris*, pero no, *este gris*: puedo decir "esta mesa (es) gris", pero no "esta mesa es este gris", ni "este gris es esta mesa". La imposibilidad *no* depende,

pues, de la *sustancialidad*, como pensaba Aristóteles, sino de la *individualidad*.

Pero ¿qué interés puede tener predicar un individuo de sí mismo? El de exhibir la identidad de un objeto individual bajo *dos* conceptos de él, o con modos diferentes, como si digo, por ejemplo, "la mesa que les pongo por ejemplo siempre es esta mesa": es una sola y misma mesa, *esta mesa*, pero designada, en el sujeto, por medio de la expresión "la mesa que les pongo por ejemplo siempre", y, en el predicado, de la expresión "esta mesa". La función individuante la ejerce en el predicado el concepto 'esta', y en el sujeto el concepto 'yo', notificado por la forma de primera persona del singular del verbo "poner".

En absoluto rigor, no debe hablarse de "predicar" "el individuo" ni "del individuo", es decir, "el objeto" o "del objeto", sino "el concepto de un objeto" "del concepto de otro", porque la "predicación" es una relación entre conceptos, el concepto sujeto y el concepto predicado, en el juicio; no una relación entre objetos y conceptos.

El concepto individual no puede ser más que sujeto de juicios o predicado de juicios de identidad como los indicados.

Tampoco se confunda el sujeto *lógico* del juicio con el sujeto *de la expresión y del pensamiento*, que es aquel del que he hablado exclusivamente hasta aquí, como en la fenomenología de la expresión verbal puse en guardia contra la confusión entre el sujeto *de la expresión* y el sujeto *gramatical* de la expresión, que es expresión del sujeto lógico del juicio. Si digo "esta mesa es gris", una cosa es la *expresión* "esta mesa", sujeto *gramatical* de la *oración* "esta mesa es gris", una segunda cosa es el *concepto* 'esta mesa', sujeto *lógico* del *juicio* 'esta mesa es gris', y una tercera cosa soy *yo*, sujeto de la oración "esta mesa es gris", y del juicio 'esta mesa es gris', es decir, el sujeto que dice la oración y piensa el juicio, y puede llamarse, para diferenciarlo de los otros dos, "sujeto *psicológico*" de la expresión del pensamiento. Pero una vez puntualizado todo lo anterior, puede no haber inconveniente mayor en decir concisamente "predicar de un objeto", sobreentendiendo que se trata en rigor de predicar de un concepto del objeto.

Finalmente, la comprensión y la extensión del concepto individual están en la razón inversa de la ley tradicional, en el sentido de ser la extensión singular y la comprensión, más bien que "infinita", explicitable o adicionable "indefinidamente", según indiqué.

l) *¿Conceptos individuales sin universales?*

Pero también puedo decir "ésta" o "éste", o "esto", señalando o indicando *esta mesa* o *este gris*. ¿Se trata de expresiones notificantes de

conceptos individuales integrados únicamente por conceptos situacionales, y no también por conceptos universales? A mí me parece que no: que se trata, simplemente, de expresiones elípticas, o exteriores en las que se "sobreentienden" interiores como "mesa", o "color", o siquiera "cosa", "objeto", "existente", "individuo", con los correspondientes conceptos notificados. La otra interpretación reduce la expresión demostrativa a un gesto indicativo como el del dedo —que es más, a la inversa, por la expresión exterior tácita asociada: el concepto situacional requiere, en cuanto modal, el sustancial universal.

ll) *Objetos* stricto *y* lato sensu

Finalmente, es ahora posible intentar una puntualización terminológica definitiva.

En más de un paso anterior del curso, se insinuó la necesidad de distinguir entre "objetos" en "sentido" estricto y objetos en sentido lato —en la terminología del curso: en "designación" estricta y lata.

"Objetos" en sentido *estricto* serían los objetos *de los conceptos* en sentido *lato*, los objetos *no* de los conceptos. Pero ¿qué quiere decir "de los conceptos" o "no" de ellos? *No puede* querer decir más que una de dos cosas.

Primera: los objetos en cuanto *integrados por conceptos* y en cuanto *no* integrados por ellos; es decir, los perceptos, las imágenes, las emociones y mociones compuestas, en cuanto integradas por sensaciones o emociones y mociones elementales, prescindiendo de los conceptos cointegrantes, o en cuanto integrados también por éstos, o no prescindiendo de ellos. Los conceptos mismos se sustraerían a una distinción tal, por no estar compuestos más que de ellos o de sí mismos. Es una razón para pensar que no es ésta la distinción de la que se insinuó la necesidad, además de las razones de lo impropio de llamar "objetos" en sentido estricto y lato a los objetos desintegrados y de la conformación preconceptual.

Pero hay la segunda cosa. Los perceptos del fondo campal, o este mismo tomado en conjunto, están integrados en forma cabal y objetivados o presentes, pero no como los objetiva el designarlos y concebirlos, justo destacándolos del fondo y enfrentándolos al sujeto en moción de desprenderse del resto de sí. Generalizando de los perceptos a los demás objetos, aunque estén integrados cabalmente y presentes, no están designados y concebidos o destacados, etc.; objetos en sentido estricto son estos fenómenos cuando pasan a designados y concebidos, más los conceptos mismos, que sólo serían objetos en la reflexión "expresa" so-

bre ellos, y los existentes metafísicos, por cuanto sólo representados en los conceptos de ellos.

LECCIÓN XVIII

LA OBJETIVACIÓN UNIVERSAL

a) *La universalidad y la pluralidad*

La expresión "mesa" ya no notifica ningún concepto individual, sino que notifica un concepto *universal*, el concepto específico 'mesa', la especie ínfima, si se quiere, 'mesa'. Este concepto ya *no* concibe u objetiva *un solo* objeto individual, un *solo* individuo —sustancial, en el caso—, *como esta mesa*, objeto del concepto individual 'esta mesa'. ¿Qué objeto concibe u objetiva, entonces, el concepto 'mesa'?

A esta pregunta se han dado, en la historia de la filosofía, cardinalmente dos respuestas.

Primera: el concepto 'mesa' concibe u objetiva un *objeto universal* como él mismo, *la especie* 'mesa', concebida también como una *esencia*, por aquella confusión entre los conceptos específicos y los esenciales, entre 'mesa' y 'tabularidad'. Esta esencia, o más bien especie, *mesa*, en cuanto *objeto del concepto* 'mesa' sería *distinta de éste*, y en cuanto objeto *universal* sería *distinto de los objetos individuales*, de las *mesas*, o en suma, no podría ser más que un *objeto ideal*, "participado" por ciertos objetos individuales, a saber, los integrantes de su "extensión", las *mesas*. De suerte que habría: el concepto específico 'mesa', la esencia específica *mesa*, participada por *las mesas* individuales, y estas mesas mismas.

Segunda respuesta: el concepto 'mesa' concibe u objetiva los *objetos individuales* que son *las mesas* mismas, pero los concibe u objetiva en una forma *sui generis*: *ni* a *una sola* determinada de ellas, como la que concibe el concepto individual 'esta mesa', según vimos, *ni* a *todas* ellas como las concibe el concepto plural 'las mesas', según veremos aún, sino a *una cualquiera* de ellas, es decir, *una* superficie *cualquiera* horizontal, etc., no *ésta* que *está* cerca de mí ahora, ni *todas* las superficies horizontales, etc. Estos conceptos, 'una sola', 'una cualquiera', 'todas', de que acabo de servirme para *describir* la diferencia entre las tres formas de concebir, la individual, la universal, la plural, no son más que esto, conceptos "descriptivos" de algo que en

definitiva sólo se puede y hay que intuir. La comprensión de tales conceptos puede adicionarse o explicitarse más: 'una sola *determinada*', 'una sola pero una *cualquiera* o *no determinada*', 'todas en *conjunto*'; pero las adiciones o explicitaciones siguen siendo descriptivas, sin que eliminen la necesidad de la intuición última o primera.

Entre las dos respuestas cabe optar.

La segunda atribuye al concepto específico, universal, una operación *directa* con los objetos individuales: la de concebirlos en la forma *sui generis* —describible, intuible— de la "universalidad". La primera atribuye al concepto específico, universal, un objeto universal, una esencia, a la que a su vez atribuye la operación con los objetos individuales, o a éstos con ella, de la "participación" de ella por éstos, o de éstos en ella. Esta operación parece el puro equivalente de la operación del concebir en forma *sui generis*, de suerte que la primera respuesta vendría a hacer lo mismo que la segunda, sólo que *indirectamente*, por intermedio de la esencia, del objeto ideal. Pero, entonces, ¿a qué éste?

De las dos respuestas resulta, por ende, la segunda la más simple, y por tanto aquélla por la que debe optarse, si se opta previamente por la regla de que, de dos explicaciones debe optarse, en igualdad de todas las demás circunstancias, por la más sencilla, la que hace menos supuestos, o introduce menos entes —que no pasaría de ser una regla occamista, nominalista, de la ciencia moderna.

Pero nunca que se rechaza una explicación se debe contentarse con rechazarla puramente; siempre se debe intentar explicarse a su vez la explicación rechazada. ¿Cuál puede ser, pues, la razón de que se haya reconocido la existencia de tal objeto ideal intermediario entre el concepto y los individuos, que no vendría hacer con éstos más que lo mismo que podría hacer ya el concepto?

El concebir los *conceptos* como fenómenos *psíquicos*, y el tener éstos las características a que pasamos revista en su día, y de las que ninguna parece poder dar razón suficiente de la concepción *universal* de los *individuos*. Si los conceptos, incluso los conceptos *universales, por la forma de concebir u objetivar*, son fenómenos psíquicos, son modos *individuales* de las sustancias psíquicas, ¿cómo van a concebir u objetivar *universalmente* individuos? Parece indispensable precisamente un objeto *ideal* intermediario entre los *individuos* que son los conceptos *psíquicos* y los *individuos* que son *objetos de los conceptos*, para que dé a la concepción por éstos su *universalidad*, tan *sui generis*.

La cuestión tiene, en definitiva, que quedar en suspenso hasta el examen de la cuestión de la índole psíquica o ideal del pensamiento, dejada para despues de haber expuesto todos los antecedentes que precisamente la plantean. Pero tal suspensión no impide continuar con el

tema de la objetivación por medio de los conceptos, de la objetivación conceptual: en este tema es lo decisivo *la forma misma de concebir u objetivar*, no el que la ejerza el concepto directamente o por intermedio de un objeto ideal.

Comprobar, examinando, además de la expresión, "mesa", expresiones como "mueble", "gris", "color", "psique", "azoro", "emoción", que *todos* los conceptos *específicos* y *genéricos*, sustanciales y modales, conciben u objetivan en la *misma* forma, de la "universalidad", no merece detenernos. Pero sí lo merece la forma de concebir u objetivar los demás conceptos *universales*, los categoriales, trascendentales y esenciales, y los conceptos *plurales*. Por lo que se refiere, ante todo, a los conceptos categoriales, o las categorías 'sustancia' y 'modo', y a los conceptos trascendentales como 'existente', hay que distinguir tres cosas.

Una: concebir u objetivar *esta mesa*, ya no por medio del concepto *individual* 'esta mesa', compuesto con el concepto *específico* 'mesa'; ni por medio del concepto *individual* 'este mueble', compuesto con el concepto *genérico* 'mueble'; sino por medio del concepto *individual* 'esta sustancia', compuesto con el concepto *categorial* 'sustancia'; o por medio del concepto *individual* 'este existente', compuesto con el concepto *trascendental* 'existente'. En todos estos casos se trata de conceptos *individuales*, sólo que compuestos con un concepto, respectivamente, específico, genérico, categorial o trascendental, es decir de universalidad creciente, según expliqué en la lección anterior. En todos estos mismos casos se trata de conceptos universales *sustanciales*: 'mesa', 'mueble', 'sustancia', 'existente'; pero lo mismo habría que decir de los conceptos individuales compuestos con conceptos universales *modales*: 'este gris', 'este color', 'este modo', 'este existente', concibiendo *este* GRIS, en vez de *esta* MESA.

Segunda cosa: el concepto *específico* 'mesa' comprende implícitamente el concepto *genérico* 'mueble', y éste el concepto *categorial* 'sustancia', y no sólo éste, sino cada uno de los anteriores, el concepto *trascendental* 'existente', como el concepto *específico* 'gris' comprende implícitamente el *genérico* 'color', y éste *el categorial* 'modo', y no sólo éste, sino cada uno de los anteriores, el *trascendental* 'existente'. Es decir: los conceptos universales, sustanciales o modales, *subordinados* a *otros* "comprenden implícitamente a éstos". Por lo tanto, en cuanto se concibe u objetiva con un concepto universal subordinado a otros, se concibe u objetiva implícitamente con estos otros: al concebir u objetivar *esta mesa* con el concepto 'mesa' se la concibe implícitamente como 'mueble', como 'sustancia', como 'existente'. Sobre esta segunda forma de concebir u objetivar volveré algo más adelante.

Y tercera cosa: los conceptos *específicos* 'mesa' y 'gris' conciben u objetivan, en la forma *sui generis* de la "universalidad", los objetos individuales que son *las mesas* o *los grises* mismos; ¿qué objetos conciben u objetivan, y en qué forma, los conceptos categoriales 'sustancia' y 'modo', y un concepto trascendental como 'existente'? Ésta es la cuestión de que se trata ahora. Y es fácil percatarse de que la solución es la siguiente. Los objetos son *las sustancias* o *los modos*, o *los existentes* individuales mismos: ya no solas *las mesas* o solos *los grises*, ni siquiera *los* solos *muebles* o *los* solos *colores*, sino *los muebles* y *todas las demás sustancias*, *los colores* y *todos los demás modos*, o en suma, *todas las sustancias* y *todos los modos*, o *todos los existentes*, respectivamente.

Pero la forma de concebirlos u objetivarlos es *la misma* forma *sui generis* de la "universalidad", sin más diferencia que una *mayor* universalidad, precisamente como la forma de concebir u objetivar con el concepto *específico* 'mesa' y el *genérico* 'mueble' es *la misma* forma, de la "universalidad", sin más diferencia que la de grado de universalidad que hay entre la especie y el género. Con el concepto 'sustancia' *no* se concibe *esta sustancia* sola, que es *esta mesa*; *ni* todas *las sustancias* en su conjunto; sino que se objetiva *una cualquiera* de las sustancias, de los individuos de este conjunto. Y lo mismo con el concepto 'modo'. Y con el concepto 'existente' *tampoco* se concibe *este existente* solo, que es *esta mesa*, o *este gris*; *ni* todos *los existentes* en su conjunto, que es "el" universal, "el universo"; sino que se objetiva *uno cualquiera* de los existentes, de los individuos, de este conjunto, del universo.

Así pues, y en conclusión, los conceptos categoriales y trascendentales *no* se diferencian de los específicos y genéricos *por la forma* de concebir u objetivar, sino *por el grado de universalidad* de la forma, es decir, por su "extensión", o por el numero de objetos individuales de los que pueden "predicarse" —en un juicio cuyo sujeto puede y debe ser un concepto individual de cada uno de tales individuos, compuesto con un universal inferior o superior; 'mesa' puede predicarse de cada una de las mesas, en un juicio como 'esto (este mueble) es una mesa'; 'mueble', de cada uno de los muebles, en un juicio como 'esto (esta mesa) es un mueble'; 'sustancia', de cada una de las sustancias, en un juicio como 'esto (este existente) es una sustancia'; 'existente', de cada uno de los existentes, en juicio como 'esto (esta mesa o este gris) es un existente'. Y lo mismo con 'esto es un gris'; 'un color', 'un modo'. La relación entre esta extensión en la predicabilidad del concepto y la comprensión de éste, o entre el grado de universalidad del concepto en el sentido de la comprensión y el de la extensión, es la que formula

la ley clásica de la razón inversa entre la comprensión y la extensión de los conceptos.

Si hay *otras* diferencias, en la forma de concebir u objetivar, entre los conceptos específicos y genéricos, los categoriales y los trascendentales, lo veremos pronto. Por el momento, pasemos a los esenciales.

Para seguir sobre la misma base de ejemplos, los conceptos esenciales correspondientes al concepto trascendental 'existente', a los categoriales 'sustancia' y 'modo', a los específicos 'mesa' y 'gris', y a los individuales 'este existente', 'esta sustancia', 'este modo', 'esta mesa', 'este color', son o serían 'existencia', 'sustancialidad', 'modalidad', 'tabularidad', 'cromaticidad', 'esta tabularidad', 'esta sustancialidad', 'esta existencia', es decir, la 'tabularidad', 'sustancialidad' y 'existencia' *de esta mesa*, las 'esencias individuales' *de esta mesa*, esencia específica la una, categorial la otra y trascendental la tercera, por el otro concepto integrante de ellas con el de 'esta'; y lo mismo con los conceptos modales. Estos conceptos esenciales, y particularmente los universales de ellos —'tabularidad', 'cromaticidad', 'sustancialidad', 'modalidad', 'existencia'— parecen requerir, más aún que los no esenciales, el objeto ideal intermediario entre ellos y los individuos. Si ya el concepto 'mesa' parece requerir una esencia, 'mesa', distinta de él y de las *mesas* individuales, el concepto 'tabularidad' parece requerir mucho más una esencia, 'tabularidad', distinta de él y de las *mesas* individuales. Hay más distancia, que entre 'mesa' y las *mesas*, entre 'tabularidad' y las *mesas*: en términos tradicionales, habría un "grado más de abstracción"; en los de la explicación que di de los conceptos esenciales, hay un grado más de sustantivación, pero uno y otro grado están enlazados esencialmente. Sin embargo, no se necesitaría más de la *esencia* 'tabularidad' que de la esencia 'mesa'. El concepto 'mesa' y el concepto 'tabularidad' podrían no concebir u objetivar *ningún* objeto *distinto* de las *mesas* mismas, sino únicamente éstas, las *mesas* mismas, sólo que en *dos* distintas *subformas* de concebirlas: la *subforma* de la universalidad "abstracta", 'tabularidad', y la de la universalidad "concreta", 'mesa'. La relación entre ambas subformas resulta más patente diciendo "tabula" y "tabularidad": 'tabula'; *cualquier* superficie horizontal, etc.; 'tabularidad': la horizontalidad, etc., de *cualquier* superficie: son sólo *dos subformas* diferentes de concebir los mismos objetos. Pero la cuestión debe quedar en suspenso juntamente con la de la objetivación por medio de los conceptos no esenciales.

Con la objetivación por medio de los conceptos *universales*, está la objetivación por medio de los *plurales* en una peculiar relación. ¿Es que las *mesas* no son el objeto propio del concepto plural 'las mesas',

más bien que el objeto del concepto universal 'mesa'? ¿y ello un argumento decisivo en contra de la segunda, y en pro de la primera, de las respuestas antes mentadas? Sin duda, *las mesas* son el objeto propio del concepto plural 'las mesas', pero justo por la mediación del concepto universal 'mesa': éste es indispensable para unificar las mesas en la pluralidad de ellas *todas* y solas, y no también de las sillas, o de otras cosas cualesquiera, o no de sólo una parte de ellas (concepto plural parcial). Un universal y un plural son, esencialmente, correlativos, desde los trascendentales hasta las especies ínfimas: 'existente' —'los existentes', 'sustancia'— 'las sustancias', 'mesa' —'las mesas'. Y ambos son correlativos de conceptos individuales.

Las pluralidades, constituidas por ser concebidas con un concepto universal, pueden denominarse "pluralidades *homogéneas*", extendiendo esta calificación de la *igualdad* de *género* a la de *especie*, por abajo, y a la de *categoría* o *trascendental*, por arriba. Algunas de estas pluralidades tienen nombres "colectivos": así, si la pluralidad de *las mesas* no lo tiene, la pluralidad de *los muebles* tiene el de "el mobiliario"; la pluralidad de *los hombres* tiene el de "la Humanidad"; la de los existentes, los de "lo existente", "el Universo". Pero, cuidado con una confusión: "la Humanidad", "el Universo", son *nombres propios*: designan pluralidades *únicas*, "individuos de orden superior", podría decirse; mientras que "el mobiliario" es un *nombre común*, a pesar de ser *colectivo*: *designa cada uno* de *todos* los mobiliarios: notifica un *concepto universal, genérico*, aunque sea *colectivo*.

Lo decisivo, en los conceptos plurales, es que éstos son de dos subclases: "totales", como 'las mesas', "parciales", como 'algunas mesas'. Estos últimos conciben *sólo parte* de las pluralidades concebidas *en su totalidad* por los primeros. Esto quiere decir que un nombre como "las mesas", en cuanto notificante de un concepto plural total, es *elíptico*: hay que entenderlo notificando el concepto '*todas* las mesas', a diferencia del concepto plural parcial notificado *sin elipsis* por la expresión "*algunas mesas*". ¿Por qué las expresiones notificantes de conceptos plurales *totales* son elípticas, y las notificantes de conceptos plurales *parciales no*? Es un caso particular de un caso de economía general del lenguaje: por lo mismo que las expresiones notificantes de conceptos plurales *parciales no* son *elípticas*, pueden serlo las notificantes de los conceptos plurales *totales*: no hace falta decir expresamente "*todas* las mesas", basta decir "las mesas", por lo mismo que si, en vez de tratarse de la pluralidad en su totalidad, se tratase sólo de una parte de ella, se diría "algunas mesas". Pero tratándose de los conceptos, son esenciales las "notas" 'todos' 'algunos', por lo que veremos.

Las relaciones entre las tres clases de conceptos, individuales, universales y plurales, pueden figurarse con un triángulo, del que en cada ángulo estuviese una clase. Y dejándose de figuraciones, propiamente, deben puntualizarse así:

el concepto *individual* concibe *un solo* individuo, de una pluralidad de individuos concebida por un concepto *plural*, correlativo de un concepto *universal*: concibe el solo individuo, por concebirlo *en una relación con el sujeto* de la expresión y del concepto;

el concepto *plural* concibe *todos los individuos* de una pluralidad concebida por un concepto *universal* o una parte de ella: por tanto, concibe lo mismo a los que están en alguna relación con el sujeto de la expresión y del concepto que a los que no están en ninguna relación con éste, o sea, que los concibe a todos o algunos, haciendo *abstracción de toda relación con el sujeto*, y por ende haciendo abstracción *de este mismo*;

el concepto *universal* denota, concibe *uno cualquiera* de los individuos de una pluralidad, concebida por un concepto *plural*: concibe un individuo cualquiera de la pluralidad, por concebirlo en la misma abstracción de toda relación con el sujeto, y de este mismo, en que concibe el concepto plural a todos los objetos de la pluralidad. Se trataría, pues, de *tres formas* de concebir u objetivar *los mismos* objetos, individuales, los mismos *individuos*, sustanciales o modales —o sustanciales y modales, por los conceptos trascendentales—, sea directamente, sea por intermedio de un objeto ideal: las formas de la "individualidad", la "pluralidad" y la "universalidad", ésta en las *dos subformas*, de la universalidad *concreta*, en los conceptos *no esenciales*, y de la *abstracta*, en los *esenciales*.

Lo más radicalmente diferencial de las formas de concebir, es la relación entre expresiones, conceptos, objetos *y sujeto*, que diferencia la objetivación individual, por un lado, y la universal y plural, por otro. En las consideraciones hechas sobre los conceptos categoriales, trascendentales, esenciales y plurales, no se la hizo aparte de los ejemplos "psíquicos", "la psique de usted", "el azoro de usted": habérsela dado, hubiera resultado inútilmente prolijo y redundante.

Las formas de concebir de la individualidad, la universalidad y la pluralidad, parecen un caso de *sobre-conformación conceptual*. En efecto, parece que las sensaciones y las emociones y mociones conformadas de suyo, o preconceptualmente, hasta la individualidad psíquica o la cuasi-individualidad física, sean término de una sobre-conformación conceptual, por obra de las tres formas repetidas de concebir: parece que el concebir a los mismos objetos, los individuales de una pluralidad, ya en su totalidad colectiva o en parte de ella, ya a uno cualquiera de ellos,

en una individualidad indeterminada, ya a uno de ellos, en su individualidad, determinada, única, no puede ser obra sino de los conceptos. Y en particular, el concebir la pluralidad como tal gracias al concepto universal: el concebir una pluralidad —las sillas— y no otra —los muebles o algunas sillas. Pero en rigor se trataría simplemente de formas de concebir los objetos, ya conformados preconceptual y cabalmente, y con la laxitud-labilidad que expondré en seguida.

De todo lo expuesto acerca de la individualidad, resulta que ésta tiene una buena complejidad:

la cuasi-individualidad física y la individualidad psíquica, son obra preconceptual de las sensaciones no unidas a emociones y mociones en cuerpos de sustancias psíquicas, o de estas mismas emociones y mociones;

y estas cuasi-individualidad física e individualidad psíquica, son conformadas personalmente por la conciencia de sí mediante el concepto 'yo' —y los situacionales que lo comprenden.

Y ahora podemos discernir exactamente la parte que en el concepto individual toca al universal y la que toca al situacional: éste destaca, mediante la relación con el sujeto, a uno solo y determinado de los individuos de la pluralidad concebida con el concepto plural en virtud del universal, y de los que este mismo no concibe a ninguno igualmente determinado, sino a uno cualquiera. Si digo "mesa", concibo *una cualquiera* de *las mesas*; aunque sólo sea in *mente*; pero si digo "esta mesa", en el acto se destaca ésta de todas las demás, no sólo mentalmente, sino como percepto.

b) *Laxitud-labilidad*

Dije antes: si hay *otras diferencias*, en la forma de concebir u objetivar, entre los conceptos específicos y genéricos" los categoriales y los trascendentales, lo veremos pronto. Ha llegado el momento de verlo. Un concepto específico como 'mesa' denota un objeto cualquiera de una pluralidad homogénea de objetos individuales, o tiene por extensión esta pluralidad, o es predicable de un concepto de cada uno de los objetos de ella. Denota connotando con las notas de la comprensión implícita de la especie o esencia (específica), en rigor, 'tabularidad'.

Un concepto como 'mesa metálica' tiene por extensión una parte de la pluralidad anterior. Denota connotando con las notas de la comprensión implícita de la especie o esencia 'mesa', más la nota explícita de 'metalica', con la comprensión implícita de ésta. 'Mesa metálica' viene a ser así la especie o esencia parcial.

Este caso basta para índice de la peculiar "relatividad", como se dice, de la objetivación con los conceptos específicos y genéricos. Entre los individuos y las categorías pueden pensarse series de conceptos específicos y genéricos subordinados en mayor o menor número, lo que implica la posibilidad de hacer descender las especies ínfimas. Un criterio, esencial el mismo, para discernir subdivisiones y grados esenciales y accidentales, no parece haberlo. Quiérese decir que la objetivación específico-genérica de sensaciones y emociones-mociones elementales tiene una peculiar "laxitud" y "labilidad", mejor que hablar de "relatividad" de las especies y géneros. Las sensaciones ya conformadas del percepto *esta mesa* pueden objetivarse con el concepto específico 'mesa' y el genérico 'mueble', pero también con el concepto 'mesa metálica' y el concepto 'artefacto', y con el concepto 'mesa de acero' y el concepto 'sustancia material', etc. Lo mismo, las emociones del compuesto *azoro de usted*.

Pero también es posible conceptuar *esta mesa* de 'mesa de ángulos iguales' y 'mesa de lados paralelos (dos a dos) desiguales'; *o el azoro de usted* de 'emoción' y 'moción' a la vez, o sea, con conceptos específicos *coordinados*, y esta posibilidad corrobora la laxitud-labilidad de los conceptos universales. El concepto categorial 'sustancia' denota un objeto cualquiera de una pluralidad homogénea de objetos individuales, o tiene por extensión esta pluralidad, o es predicable de un concepto de cada uno de los objetos de ella. Denota connotando con la nota única del 'en sí', y la comprensión implícita de ésta 'ser', anómalamente explícita.

El concepto categorial 'modo', lo mismo, con la única diferencia de ser la nota única el 'en otro'.

La objetivación con estos conceptos, las categorías, tiene "su" laxitud y labilidad, pues no es la misma que la de los géneros y especies. La de éstos consistía en la posibilidad de aumentar o disminuir el número de los conceptos subordinados unos a otros entre los individuos y las categorías. La laxitud y labilidad de éstas no puede consistir en lo mismo, porque ellas son los géneros a los que están subordinados todos los géneros y especies. Su laxitud y labilidad consiste en la posibilidad de concebir con ellos la totalidad de los objetos en una pluralidad de concepciones entre dos extremas: concebir la totalidad de los objetos como una sola sustancia, de la que todos los demás objetos concebibles serían modos; concebir la totalidad de los objetos como una pluralidad de puros modos. Las concepciones intermedias, de pluralidades de sustancias, con modos o sin ellos, pueden variar cualitativa y cuantitativamente, en el número y en la índole de las sustancias y de los modos. Las pluralidades que entran en las distintas concepciones,

pueden ser pensadas como finitas o como infinitas. Todas estas posibilidades están documentadas históricamente por los sistemas filosóficos. Ahora bien, todo ello parece prueba incontrastable de que los conceptos 'sustancia' y 'modo' no están en una relación rígida, sino laxa, con las sensaciones y emociones y mociones elementales, ni siquiera con las conformadas ya hasta la individualidad.

Las sensaciones y las emociones y mociones elementales se presentan en conjuntos individuales, independientemente de la conformación sustancial-modal. La mejor prueba parece ser precisamente este hecho, del concebir los conjuntos individuales de sensaciones y emociones y mociones, ya como sendas sustancias conjuntos de modos, ya como sendos modos, conjuntos de modos, de una sustancia única, ya como conjuntos de sustancias...

Esto mismo parece ser a su vez prueba, o por lo menos indicio, de que los conceptos 'sustancia' y 'modo' *no* son *empíricos*, es decir, en las sensaciones y emociones y mociones mismas no habría nada correlativo de ellos. La concepción con ellos consistiría en concebir la relación mutua de en sí y en otro —que dispone en forma de en sí y en otro— los conjuntos de sensaciones y emociones y mociones, sin respetar las líneas distintivas de estos conjuntos mismos. Los conceptos trascendentales se presentan en pares o parejas de contrarios, contradictorios: 'existente'-'inexistente', o 'real'-'irreal', 'posible'-'imposible', 'necesario'-'contingente' o 'no necesario', 'bueno'-'malo', 'bello'-'feo'. Esta presentación basta ya para hacer atisbar que entrañan la negación, y que únicamente la consideración cabal de ésta puede dar el conocimiento cabal de ellos.

'Existente' denota un objeto cualquiera de la pluralidad homogénea de objetos individuales determinada por el modo único de la *existencia*. Esta pluralidad es la totalidad, pura y simplemente, de los objetos existentes y también posibles y hasta imposibles, si éstos resultaran ser los existentes mismos. Tiene, pues, por extensión esta pluralidad. Como de ésta es parte él mismo, pues todo concepto es un existente, el trascendental es predicable de un concepto de todo objeto, por ende, *también de sí mismo*: peculiaridad que le distingue de todos los demás conceptos: el concepto de 'sustancia' no es una sustancia, ni el concepto de 'hombre' un hombre, ni el concepto de 'esta mesa' es *esta mesa* misma, ni el concepto 'hombres' es él mismo una pluralidad de conceptos; pero el *concepto* 'existente' es él mismo un *existente*. De donde el nombre de "trascendentales": trascienden de cada uno de los géneros, incluso de los sumos, de las categorías, pues que trascienden de 'sustancia' al ser predicables de los modos, y del 'modo' al ser predicables de las sustancias.

'Inexistente' puede denotar cualquier *existente*. Podemos *concebir* como inexistente cualquier existente, por existente que sea —incluso a Dios: aunque lo concibamos contradictoriamente, pues sabemos cómo podemos *pensar* conceptos contradictorios. O podemos *pensar* el concepto de un existente cualquiera con la nota de 'inexistente' en la comprensión. O podemos *connotar* de 'inexistentes' el *existente* denotado por cualquier concepto. Podemos incluso *concebir* como 'inexistente' el mismo concepto 'inexistente', y sin contradicción: el concepto 'inexistente' es un concepto y el concepto 'inexistencia del concepto 'inexistente'' es *otro* concepto; aunque no sin falsedad, pues que el concepto 'existente' existe; pero ya sabemos que podemos *pensar* conceptos falsos. 'Inexistente' es, pues, un concepto tan auténticamente trascendental como 'existente'.

Entre los conceptos 'existente' y 'posible' hay una relación de comprensiones tal, que hace pensar —raciocinar— que todo lo existente es posible. Por lo mismo, 'posible' es tan trascendental como 'existente'. Pero, 'imposible'... ¿Podemos concebirlo todo como 'imposible', tal cual podemos concebirlo todo como 'inexistente'?...

Podemos concebirlo todo como 'necesario' o como 'contingente', posibilidades documentadas también por la historia de la filosofía.

Las anteriores posibilidades de concebir con estos conceptos, muestran en ellos también una peculiar laxitud y labilidad, "antinómica", de la que el estudio tiene que quedar para el de la negación.

¿No hay nada igual o semejante en las otras clases de conceptos, los esenciales, los plurales, y aun los individuales?

¿No presentan las esencias *la misma* relatividad o laxitud-labilidad, que los conceptos universales no esenciales de que son correlativas?

Sin duda, pero justo por ser *la misma*, no sólo no es necesario, sino que sería erróneo, distinguirla. Entre los conceptos universales no esenciales y las esencias, no hay más que la diferencia de "concreción" o "abstracción" en la universalidad expuesta en su lugar.

En cambio, la totalidad o parcialidad de los conceptos plurales, la posibilidad de concebir una misma pluralidad en su totalidadad, o sólo en parte (de ella), es, sin duda, una forma de laxitud-labilidad.

Y lo mismo, el doble fenómeno inverso de la *pluralidad* de *conceptos* para un *objeto* y la *pluralidad* de *objetos* para *un concepto*:

para todo objeto *individual*, hay una *pluralidad* —e *indefinida*— de *conceptos*, individuales y universales, subordinados y coordinados:

... 'esta mesa', ... 'este mueble', ... 'esta sustancia', ... 'este existente',

... 'esta mesa metálica', ... 'este mueble metálico', ..., ...

... 'mesa', ... 'mueble', ... 'sustancia', 'existente',

... 'mesa metálica', ... 'mueble metálico', ..., ...;

para *todo* concepto *universal*, hay una *pluralidad* —pero no para todo *indefinida*— de individuos:

'mesa' —*las mesas*; 'mueble' —*los muebles*... ... ...

Con una *excepción*: los *géneros* o *especies* de un individuo —por esencia, no accidentalmente: nuevo problema de la individuación—, como los ángeles de Santo Tomás. Para que las *categorías* y *los trascendentales* entrasen en la excepción, fuera menester que no hubiese —y esencialmente— más que una sustancia —contra la laxitud-labilidad de las categorías—,

un solo modo —lo que nadie ha concebido ni pensado:

un solo existente —lo que podría depender del concebir una sola sustancia...,

Hay, pues, *varias formas* de *laxitud-labilidad* de los *conceptos*, entre las cuales hay diferencias importantes.

Todas, menos la de los trascendentales, pueden conceptuarse de 'ajenas a la contradicción', o 'no contradictorias', a diferencia de *la de los trascendentales*, que debe conceptuarse de "aneja a la contradicción", o "contradictoria", y más especialmente de "antinómica", por las razones que daré al exponer la negación. Aquí me limitaré a apuntar, que la variabilidad de la conformación por los conceptos *trascendentales*, consiste en la posibilidad de "optar" entre el *concebir* lo *existente* con el uno y/o con el otro de los conceptos de cada pareja trascendental: *todo* lo *existente* también como 'inexistente', y viceversa; *todo* lo 'posible' también como 'imposible', y viceversa; *todo* lo *existente* como *necesario* o *todo* como *contingente*. Es, pues, una variabilidad de los *conceptos* —"modales"— con que concebir *todos* los objetos.

De las restantes formas, la variabilidad de la conformación por los conceptos *categoriales*, consiste en la posibilidad de una pluralidad de concepciones de *lo existente* entre el "monismo de la sustancia" y el "pluralismo" de las sustancias o de los modos. A pesar de que el 'en sí' y el 'en otro' se piensan a la vez como "complicándose" mutuamente —lo 'en sí' y lo 'en otro' sólo se "entienden" el uno por el otro— y como una disyuntiva contradictoria —sin tercio: lo que *no* es 'en sí' *es* 'en otro', y lo que *no* es 'en otro' *es* 'en sí'—, *la variabilidad de la conformación* por ella *no* es *contradictoria*, pues que hay las concepciones *intermedias*, que combinan variablemente sustancias y modos. Ésta es, pues, una variabilidad del *número* de los *objetos* concebidos con la una o/y la otra de las categorías.

Al concebir con los trascendentales, las categorías *y los géneros y especies*, les es común el ser una *pluralidad* de *conceptos* para *un mismo*

objeto, pero mientras que los trascendentales y las categorías son sendos *números fijos* de conceptos, los *géneros* y las *especies* son un *número indefinido* de ellos, así por las *líneas* de subordinación, como por los *grados* dentro de cada línea. Por eso es privativa de ellos la variabilidad de la conformación consistente en la posibilidad de *pensar más o menos especies y generos subordinados y coordinados entre sí*; que es, pues, una variabilidad del *número* de los *conceptos* mismos. La variabilidad consiste en la *totalidad* o *parcialidad* de la *pluralidad* concebida con un concepto *universal* y los correlativos *plurales*, es también una variabilidad del *número* de los *objetos* concebidos, pero entre ella y la del concebir con las categorías hay esta diferencia: de *todos* los existentes se toman unos como *sustancias* y otros como *modos*; de *ciertos* existentes se toman *más o menos*.

Finalmente, la variabilidad consistente en la posibilidad de una *pluralidad indefinida* de *conceptos individuales* de un *mismo individuo*, es también una variabilidad del *número* de los *conceptos* mismos, pero entre ella y la del concebir con las especies y los géneros, a pesar de estar tan íntimamente trabadas, como que los conceptos individuales se componen en parte con universales, hay precisamente esta diferencia: especies y géneros son como un depósito o almacén de conceptos a que echar mano para concebir los individuos, cada uno de éstos con una pluralidad de aquéllos.

Todas estas formas de laxitud-labilidad de los conceptos, consisten en la *falta* de un *ajuste rígido*, o "laxitud", entre los conceptos conformadores de las sensaciones y las emociones y mociones, por un lado, y, por otro, estas sensaciones y emociones y mociones, lo conformado por ellas; falta que hace *posible* conformar *variablemente*, o con "labilidad", las sensaciones y las emociones y mociones, dentro de los límites trazados por la forma de concebir propia de cada clase de conceptos. Pero ¿qué es lo que hace que *efectivamente* se conforme con *unos* u *otros conceptos*? Puesto que todas ellas son formas de "desajuste objetivo", cabe decir, entre los conceptos y los demás elementos de los fenómenos, no puede producirse más que un "ajuste subjetivo", o más especialmente, "emocional y mocional" entre las sensaciones y mociones y unos y otros conceptos, que deja espacio a la intervención de las emociones y mociones en la objetivación. Y en efecto, no sólo el concebir a un individuo con unos u otros conceptos, o a un individuo en vez de otro, o a una pluralidad de individuos en vez de otra, o a la pluralidad en todo o en parte, es obra de la llamada "dirección de la atención", movilizada por la llamada "dirección del *interés*" —así, el del filósofo se dirige esencialmente a la totalidad de *lo existente*—, sino que el concebirlo todo como una sola sustancia de la que somos modos cada uno

de nosotros, o como una pluralidad de sustancias, de la que cada uno de nosotros somos una, depende de que tengamos un interés menor o mayor por nuestra persona, afán u horror de fundirnos y confundirnos con los demás, con lo demás; y el concebirlo todo como necesario o contingente, del interés que tengamos por nuestra irresponsabilidad o nuestra libertad; y el concebir lo existente como inexistente, del odio a lo existente, etc., etc., según he de exponerlo aún abundantemente.

Parece, pues, que el pensamiento humano, y más particularmente la razón humana, la "razón pura", consista en un repertorio de conceptos —en parte fijo, en parte "facticio"— con el que concebir variablemente lo preconceptual, siguiendo los dictados, ya variables, ya fijos, de la "razón práctica".

Porque toda esta laxitud-labilidad de los conceptos, hace posible puntualizar definitivamente la conformación conceptual de las sensaciones y las emociones y mociones —pero antes, una pequeña observación complementaria.

c) *La prueba de Husserl*

Puede juzgarse ahora como sigue. 'El vencedor de Jena' y 'el vencido de Waterloo' son conceptos individuales de *sendos modos* de la sustancia *Napoleón*: no tienen, pues, el mismo objeto, y la prueba con ellos no concluye.

'El triángulo equilátero' y 'el triángulo equiángulo' son conceptos específicos o genéricos de los modos cuantitativos que son los triángulos individuales equiláteros-equiángulos: tienen, pues, los mismos objetos y la prueba con ellos es concluyente.

Lo que quiere decir: la *pluralidad* de conceptos universales coordinados para los individuos de una misma pluralidad, es prueba de la existencia de tales conceptos entre las expresiones notificantes de ellos y el individuo.

LECCIÓN XIX

LA OBJETIVACIÓN, REPRODUCTORA Y CREADORA

Hay cuatro concepciones cardinales de los conceptos, como extremos opuestos en dos dimensiones que se cruzan.

Una dimensión es de concepciones de la naturaleza de los conceptos: como actos psíquicos, de las psiques o sujetos individuales, o "conceptualismo", como objetos o existentes ideales, integrantes de un sujeto trascendental, o "realismo" o "idealismo" *de los conceptos.*

La otra dimensión es de concepciones de una relación entre los conceptos y los objetos: como siendo todos los conceptos meramente "reproductores" de los respectivos objetos, en forma paralela a aquella en que las imágenes de la imaginación reproductora reproducen los respectivos perceptos, o "realismo" *de los objetos*; como integrando la totalidad de los conceptos a la de los objetos, en la de cada uno de éstos, o como "creadora" de los objetos todos, de lo existente todo, que se reduciría, en efecto, a ellos, a los conceptos, o "idealismo" absoluto *de los objetos*. En la expresión "imagen reproductora del percepto x" tiene el "de" el sentido "indicativo" de un percepto distinto de la imagen de él; en la expresión "concepto del objeto x" tiene el "de", en la concepción realista de los objetos, el sentido "indicativo" de un objeto distinto del concepto de él, pero en la concepción idealista de los objetos tiene el sentido "especificativo" del concepto a diferencia de los demás conceptos por las respectivas "comprensiones".

En el cruce de las dimensiones, la concepción conceptualista de los conceptos da con la realidad de los objetos el realismo a que se opone tradicionalmente el "idealismo empírico" o "subjetivo" *de los objetos*, dado, a su vez, por la misma concepción conceptualista, con la idealista *de los objetos* asimismo; mientras que la concepción realista o idealista *de los conceptos* da con la realista de los objetos el realismo a que se opone tradicionalmente el "idealismo trascendental" *de los objetos*, dado a su vez, por la misma concepción *de los conceptos* con la idealista *de los objetos*.

Si se conciben los conceptos como actos psíquicos meramente reproductores de sus objetos, puede darse razón de ser de ellos por estos sus objetos, en una concepción "empirista" de los conceptos. Pero si se conciben los conceptos como creadores de los objetos, concíbaselos como actos psíquicos o como existentes ideales, no parece poder darse razón de ser de ellos por sus objetos, sino posible únicamente una concepción de ellos "apriorista", sea de un apriorismo psíquico o de uno trascendental.

Dejando, pues, las concepciones de la naturaleza de los conceptos para la lección sobre la naturaleza del pensamiento, procede dedicar ésta a las concepciones de la dicha relación entre los conceptos y los objetos.

Para cerciorarnos, desde luego, de que ninguna de las dos extremas parece salvar los fenómenos.

La concepción de todos los conceptos como meramente reproductores de los respectivos objetos no salva el fenómeno de la existencia de conceptos *de objetos* que *no* son existentes *distintos de los conceptos* de ellos, expresión en la que los "de" de "conceptos de objetos" y "conceptos de ellos" tienen el sentido especificativo de los conceptos: así, los conceptos de objetos "del puro pensamiento", de los que los más notoriamente tales son los conceptos de imposibles. Estos conceptos, de objetos no distintos de ellos, no son, pues, reproductores de sus objetos, sino creadores de éstos.

La misma concepción tampoco salva el fenómeno de la existencia de los conceptos *negativos*. El examen de la negación exhibirá cómo los conceptos negativos no *denotan* objetos "propios" de ellos como los denotan los conceptos positivos, sino que se limitan a connotar los objetos denotados por éstos, por los positivos. Los conceptos negativos no son propiamente, pues, reproductores de los objetos de que los reproductores son los positivos y que ellos, los negativos, connotan creadoramente en cuanto que conciben u objetivan los *existentes* como 'inexistentes'; pero, creadoramente, los *connotan*, nada más, no los *denotan*, lo que quiere decir que en cuanto denotados, por los conceptos positivos, y por éstos también connotados, no son creados, no sólo por estos conceptos, los positivos, sino tampoco por los negativos.

La relación entre las dos clases de conceptos cuya existencia es fenómeno que no parece salvar el realismo de los objetos, la puntualizaré más adelante.

Por el momento continúo insinuando que la concepción de todos los conceptos como meramente reproductores de los respectivos objetos, parece no salvar, al menos suficientemente, ni siquiera el fenómeno de la existencia de conceptos en efecto meramente reproductores de

los objetos: ¿a qué, conceptos meramente reproductores? ¿a qué, una mera reproducción de los objetos? ¿qué éstos no bastarán?, es decir, ¿no bastarán los objetos en sentido lato, sin necesidad de reproducirlos conceptualmente?, lo que equivale, en el último fondo, a pedir que se dé de la parte meramente reproductora del pensamiento humano —como de la imaginación humana— una razón más radical que la del empirismo.

Pero la concepción de la creación de todos los objetos, en la totalidad o integridad de cada uno de éstos, por la totalidad de los conceptos, o la constitución o integración absoluta o exclusiva de la totalidad de los objetos por la de los conceptos, o la reducción absoluta de la primera a la segunda exclusivamente, tampoco salva todos los fenómenos.

El primero que no salva es el de la fundamental diferencia entre los elementos de lo existente: las sensaciones y las emociones y mociones —y las relaciones positivas, como resultará de lección próxima—, por un lado, y los conceptos, por otro. Sean los conceptos actos psíquicos o existentes ideales, o las dos cosas, son de una esencia, psíquica o ideal, o ambas, absolutamente irreducible a las de las sensaciones y las emociones y mociones, y aun a la de las relaciones en cuanto ideales éstas y los conceptos. Es por lo que tanto todas las reducciones "idealistas" de las sensaciones a los conceptos, cuanto todas las inversas, "sensualistas", de los conceptos a las sensaciones, reiteradas a lo largo de la historia de la Filosofía, han sido operaciones de alquimia ontológica tan frustráneas como las de la alquimia a secas: pues aunque la ciencia natural de nuestros días haya logrado la trasmutación de las especies, lo ha logrado en el sentido de obtener causalmente con la que es como fenómeno una la que es como fenómeno otra, pero en manera alguna reducir una a otra como los fenómenos que son; y análogamente, aunque el espiritualismo y el materialismo lograsen trasmutar respectivamente la materia en espíritu y el espíritu en materia, u obtener causalmente con fenómenos psíquicos fenómenos físicos y viceversa, en manera alguna habría exhibido cómo un concepto sería sensación o emoción o una emoción o sensación concepto.

El segundo fenómeno que tampoco salva el idealismo absoluto de los objetos es el fenómeno, fundado en el anterior, de la existencia de fenómenos físicos y psíquicos o perceptos, imágenes y psiques constituidos "preconceptualmente" o como objetos en sentido lato.

Fenómeno al que hay que añadir el de las relaciones distintas de los conceptos de ellas que mostrará lección próxima, y que son constituyentes o integrantes de los objetos en sentido lato a que acabo de referirme y objetos en igual sentido ellas mismas.

Y, en fin, quizá el fenómeno de los conceptos de conceptos, en los que el concepto de conceptos, como 'concepto universal', y los conceptos de que es concepto, como 'animal' y 'hombre', son tan distintos entre sí como estos conceptos, 'animal' y 'hombre', y cada uno de los individuos de que son conceptos, cada *animal* y cada *hombre*: pues este fenómeno es el de que, aunque la totalidad de los conceptos constituyese íntegramente la de los objetos, en la totalidad misma de los conceptos habría distinción entre conceptos y objetos de ellos, otros conceptos, aunque no hubiese en ella más que objetos en sentido estricto.

Si, pues, ni la totalidad de los conceptos es creadora de la de los objetos, ni todos los conceptos son meramente reproductores de objetos distintos de ellos, sino que lo que parece haber es conceptos reproductores de objetos —en el sentido especificativo del "de"—, y conceptos creadores de objetos —en el sentido especificativo del "de"—, es la cuestión la de precisar cuáles sean los unos y los otros, pasando revista a las distintas clases de conceptos.

Un concepto individual sustancial como 'esta mesa' es inconfundible con su objeto, *esta mesa* misma, en cuanto fenómenos ambos. El percepto sustancial *esta mesa* es analizable, según vimos en su día, en sensaciones, imágenes y relaciones; pero también vimos, en sus días, las diferencias entre los perceptos e imágenes, o sus elementos, las sensaciones, y los conceptos, que hacen irreducibles entre sí estas clases de objetos, y aún hemos de ver, en día próximo, la distinción entre tales conceptos de relaciones y éstas mismas.

Un concepto individual modal como 'el color de esta mesa' es inconfundible, igualmente, con su objeto, *este color mismo*, de esta mesa. El percepto modal *este color* es analizable, parejamente, en sensaciones, imágenes y relaciones, tan diferentes e irreducibles entre sí.

Finalmente, el concepto de *esta sensación de color* elemental, última, simple, sería el más indesconocidamente diferente y distinto de esta sensación misma, el más indesconocidamente sólo reproductor de su objeto, esta sensación misma, en el sentido más puramente indicativo del "de".

Parece, pues, fundado en los fenómenos generalizar: los conceptos individuales son meramente reproductores de sus objetos, distintos de ellos; en último término, por comprender, si no explícita, sí implícitamente conceptos de elementos de clases irreducibles entre sí.

Por otra parte, conceptos como 'esta mesa' y 'el color de esta mesa' comprenden los conceptos universales 'mesa', sustancial, y 'color', modal, respectivamente, y los conceptos situacionales 'esta' y 'el de esta

mesa', también respectivamente, que son conceptos modales de relaciones: la del primero, de cercanía de la sustancia que es *esta mesa* a la que soy *yo, el sujeto del concepto*; y la del segundo, de inherencia del modo que es *este color* a la sustancia que es *esta mesa*, inherencia que sitúa e individúa al modo. Pues bien, hemos de ver cómo estos conceptos de relaciones y éstas, las relaciones de que son conceptos, son distintos entre sí, o estos conceptos de relaciones meramente reproductores de sus objetos, las relaciones, en el sentido indicativo del "de"; y vamos a ver ahora qué pasa con los conceptos universales.

Un concepto específico sustancial, ínfimo si se quiere, como 'mesa', y un concepto específico modal no ínfimo, o genérico inferior o subordinado, como 'gris', no son menos diferentes y distintos de cada uno de los objetos individuales, sustancias o modos, que conciben u objetivan universalmente, o de cada una de las *mesas* mismas y cada uno de los *grises* mismos, que los conceptos individuales 'esta mesa' y 'el color de esta mesa' de *esta mesa* misma y *este color* mismo, respectivamente; aunque sean conceptos que comprendan, si no explícita, implícitamente, conceptos de relaciones constituyentes o integrantes de las *mesas* y los *grises*, pues estos conceptos y las relaciones de que son conceptos son, a su vez, distintos entre sí, repito.

Generalizando ya, los conceptos universales sustanciales y modales comprenden implícita, si no explícitamente, los conceptos categoriales, 'sustancia' y 'modo', respectivamente: al concebir *esta mesa* y *este color* explícitamente como 'mesa' y 'color', se los concibe implícitamente como 'sustancia' y 'modo'; al pensar explícitamente 'mesa' y 'color', se piensa implícitamente 'sustancia' y 'modo': 'la mesa' es una 'sustancia', 'el gris' es un 'modo'; y estos conceptos, 'sustancia' y 'modo', los categoriales, son conceptos cuya comprensión es exclusivamente "relacional".

En efecto, 'sustancia' y 'modo' son 'existente en sí' y 'en otro', respectivamente; y estos tres conceptos, 'existente', 'en sí' y 'en otro', son conceptos de comprensión exclusivamente relacional, a su vez, como acto seguido vamos a ver de 'en sí' y 'en otro', e inmediatamente después, de 'existente'.

'En sí' y 'en otro' comprenden ambos el concepto 'en', que es obviamente un concepto de relación, del que hay que repetir la distinción entre él mismo y la relación objeto de él; y comprenden, el primero el concepto 'sí' y el segundo el concepto 'otro', que son conceptos correlativos que comprenden implícita y respectivamente los de 'identidad' y 'distinción' que son conceptos de relaciones, pero, esta vez, de relaciones de las que no puede repetirse la misma distinción sin más: pues éstas son relaciones "negativas", en el sentido de que los conceptos de

ellas comprenden el negativo del 'no ser' tal o cual, y en éste el negativo por excelencia, el de (la) 'inexistencia'; y este concepto y cuantos lo comprenden, o los conceptos negativos, en general, son conceptos de relaciones, que por ser de ellos pueden llamarse también "negativas", pero que ya no son objetos de existentes distintos de los conceptos de ellas, sino que en esta expresión tiene el "de" el sentido especificativo de los conceptos; todo, según expondrá la lección sobre las relaciones, forzosamente última de las dedicadas al pensamiento. Pero el que los conceptos categoriales comprendan conceptos de relaciones que no son distintas de los conceptos de ellas, no acarrea que los conceptos categoriales no sean distintos de los objetos individuales que conciben u objetivan "categorialmente", o "universalmente" en grado sumo, las *sustancias* y los *modos* individuales mismos: pues tales conceptos de relaciones no distintas de ellos, son conceptos *negativos*, y de éstos ya puntualicé, al principio de la lección cómo sus objetos son meramente reproducidos por los conceptos positivos que los denotan y connotan, y tan sólo *connotados* creadoramente por los negativos.

En cuanto, por último, al concepto trascendental por excelencia, 'existente', si es "sinónimo" de él el de 'presente', según resulta del examen de la negación, comprende el de 'presencia', que es obviamente el de una relación, de la que hay que volver a repetir la distinción ya tan repetida. El concepto trascendental por excelencia es, en conclusión, tan distinto de los objetos individuales que concibe u objetiva "trascendentalmente", o "cuasi universalmente", los *existentes* mismos, como los categoriales de las *sustancias* y los *modos* mismos, y los géneros y especies de los individuos, sustanciales o modales; de éstos.

El resumen de todo lo anterior es, pues: son meramente reproductores de los respectivos objetos, en el sentido indicativo del "de", los conceptos de todas clases —desde los individuales al trascendental por excelencia, inclusive los de relaciones, entre ellos los situacionales y los plurales— *positivos*; con lo que sólo queda por explanar la relación simplemente apuntada entre los conceptos negativos y sus objetos.

Como dije al apuntarla, al examen de la negación compete exhibir suficientemente cuáles sean los conceptos negativos y, sobre todo, su relación con los objetos; por lo que aquí me limitaré a puntualizar lo que prometí al comienzo de la lección: la relación entre los conceptos de objetos del puro pensamiento y los negativos.

De los primeros aduje como muestra los de imposibles. Fácil es percatarse de que son conceptos que comprenden la negación o son negativos, en el sentido antes definido: imposible es propiamente lo contradictorio, como el proverbial 'círculo cuadrado', y lo contradictorio es objeto de conceptos cuya comprensión implica la identidad de lo

distinto o 'no' idéntico, como el círculo y el cuadrado. Estos objetos lo son de conceptos en el sentido especificativo, pues, del "de": los imposibles son tales precisamente en el sentido de serlo "fuera" de los conceptos de ellos, o como existentes distintos de éstos, de los conceptos de ellos. Son, por tanto y en suma, puras creaciones del pensamiento: se piensan los conceptos de ellos, creándolos así a ellos mismos.

La cuestión es si no hay más objetos del puro pensamiento que los imposibles, o más conceptos creadores que éstos y los negativos en cuanto connotantes de los objetos denotados reproductoramente por los positivos, o la cuestión de los conceptos reproductores y creadores en toda su generalidad. Y lo que parece haber es lo siguiente.

Los conceptos positivos de los elementos de los fenómenos —sensaciones, emociones y mociones, relaciones, conceptos— y de los fenómenos compuestos de ellos —perceptos, imágenes, psiques— o de los modos cualitativos, activos, relativos y las sustancias, serían conceptos reproductores, simplemente denotantes o denotantes-connotantes, de sus objetos en el sentido indicativo del "de".

Los conceptos negativos o comprensivos del de 'inexistencia', o connotantes con éste de los existentes denotados por los anteriores conceptos positivos, serían creadores de la nueva connotación de estos existentes. Tales conceptos negativos serían los trascendentales modales distintos del de 'existencia', a saber, los de 'existencia finita', 'contingencia' o 'posibilidad' y en general 'finitud' y 'existencia infinita' o 'necesaria' y en general 'infinitud', como confío en mostrar en las lecciones sobre la negación.

Los conceptos de imposibles serían negativos en el sentido de comprender, siquiera implícitamente, la negación y creadores de sus objetos, en el sentido especificativo del "de".

Conceptos geométricos como los de espacios de más de tres dimensiones serían creadores de estos sus objetos, en el sentido especificativo del "de", y puramente positivos, por comprender puramente los conceptos positivos de 'dimensión' y 'cuatro'... 'n'; como el concepto del 'centauro' comprende los conceptos puramente positivos de 'la parte superior del hombre' y 'la inferior del caballo' correspondiendo a la imagen creadora del centauro, compuesta de las imágenes reproductoras de tales partes del hombre y del caballo.

Conceptos geométricos como los axiomáticos de las Geometrías no euclídeas 'infinitas paralelas', 'ninguna paralela', serían negativos por comprender los negativos de 'infinito' y 'ninguno' e incluso de 'paralela', que comprende el de 'infinito'; pero si hay espacios "reales" que les correspondan, serían reproductores y caso invalidante de la índole creadora de todos los conceptos negativos, o no serían este caso, sino

creadores, por deberse interpretar los correspondientes espacios reales en un sentido distinto de éste: problema que no es para este lugar.

Añadiré todavía una doble observación para finalizar la lección.

De los conceptos reproductores de objetos, puede darse razón de ser por estos últimos, por los objetos, en una concepción empirista, repito. Pero de los conceptos creadores no parece poder darse la misma razón. Si de las notas conjugadas en la comprensión de los puramente positivos, como 'dimensión' y 'cuatro', o los de imposibles, 'círculo' y 'cuadrado', por ser conceptos positivos, pudiera darse la misma razón, ésta no parece poder darse de la *conjugación* de ellas. Y por lo que respecta a los conceptos negativos, cabe percatarse inmediatamente de que nota como la de 'inexistente' no puede tener su razón de ser en el *existente* connotado con ella o concebido como 'inexistente'. De la conjugación de notas en la comprensión de los conceptos creadores positivos, y de los conceptos negativos, no parece posible dar más que una razón de ser apriorística. Pero parece posible que la razón que se dé del pensamiento creador, dé del meramente reproductor la razón suficiente que parece no da el empirismo: el pensamiento creador requiere el reproductor: los conceptos creadores positivos, los reproductores de las notas que conjugan, los negativos, los positivos denotantes —y necesariamente reproductores— de los objetos que connotan negativamente; habrá, pues, razón para que exista el pensamiento reproductor, si la hay para que exista el creador. En todo caso, advierto que este tema del empirismo o apriorismo de los conceptos ha quedado en esta lección simplemente abierto, y anuncio que no quedará cerrado hasta las lecciones sobre la negación.

LECCIÓN XX

EL PENSAMIENTO Y LAS EMOCIONES Y MOCIONES

Las expresiones verbales *notifican* conceptos *objetivantes* y *significan* emociones y mociones *relativas a lo objetivado*. Estas dos funciones de las expresiones verbales no están simplemente yuxtapuestas, sino en una relación mucho más trabada: el ser las emociones y mociones significadas "relativas" a lo objetivado, es más que el mero tener el mismo objeto que los conceptos notificados. Pero esta relación entre los conceptos y las emociones y mociones es una de las relaciones todas que hay entre los unos y las otras, por lo que mejor será examinarla dentro de un examen sistemático de todas estas relaciones.

1ª) *La relación de identidad*

El positivismo lógico, impedido por su criterio del sentido de las proposiciones, la verificabilidad empírica, de reconocerles sentido a las proposiciones metafísicas, y obligado por los fenómenos a reconocer que no son meros sonidos o grafías, ha concluido que las proposiciones metafísicas no tienen "sentido" "objetivo" alguno, sino que se limitan a tener un "sentido" meramente "emocional", es decir, que no objetivan nada, sino que se limitan a dar expresión a emociones de los sujetos —aunque relativas a los objetos.

Dentro del mismo movimiento filosófico, se ha desarrollado una doctrina paralela de las proposiciones morales o éticas. Tampoco éstas harían más que dar expresión a emociones y mociones, aunque también relativas a objetos.

La doctrina paralela acerca de las expresiones estéticas es mucho más tradicional y vulgar, como enseña el proverbial *"de gustibus non est disputandum"*.

Estas doctrinas vienen, pues, a identificar el pensamiento metafísico, moral y estético con ciertas emociones.

Pero si fuese como dicen, las expresiones metafísicas morales y estéticas no serían expresiones verbales: no notificarían pensamientos

objetivantes; se limitarían a significar emociones, sin embargo relativas a los objetos, o serían expresiones puramente mímicas.

Es fácil ver que tales doctrinas se deben a una fenomenología imperfecta de la expresión verbal: a no distinguir debidamente la notificación de pensamientos y la objetivación conceptual, y la significación de emociones y mociones y la objetivación emocional y mocional.

Qué pensamientos notifiquen las expresiones metafísicas, morales y estéticas, qué objetos objetiven estos pensamientos, qué emociones y mociones signifiquen las mismas expresiones, en qué relación estén los pensamientos notificados y las emociones y mociones significadas por las expresiones metafísicas, morales y estéticas, van a ser precisamente los temas parciales esenciales de los grandes temas de la negación y el imperativo y la expresión artística, en lo restante del curso.

2ª) *La relación de contraste*

La reducción del "sentido" de las proposiciones metafísicas, morales y estéticas a emociones y mociones, que es una reducción de los conceptos notificados por estas proposiciones a las emociones y mociones significadas por ellas, debido a una nula o deficiente distinción de la notificación y la significación de las expresiones verbales, tiene también en contra suya el contraste de las características, o modos, de los conceptos, por un lado, y de las emociones y mociones, por otro lado, contraste que es uno de los criterios de la distinción de existentes y la diferenciación de especies o géneros de ellos.

Ya vimos y acabamos de ver cómo, mientras que

las emociones y mociones propias son subjetivas, los conceptos son intersubjetivos totales, y en cuanto tales, no propios;

de las emociones y mociones propias se tiene conciencia como integrantes de quien la tiene; de los conceptos no se tiene tal conciencia;

las emociones y mociones están con el cuerpo propio en una relación en que no están los conceptos;

las emociones y mociones son exclusivamente modos activos; los conceptos tienen una peculiar esencia: la comprensión indicativa;

las emociones y mociones son exclusivamente temporales; los conceptos son, en cuanto intersubjetivos, ubicuos en el tiempo, o más bien intemporales;

y cómo los conceptos están en relaciones exclusivas de ellos, como confirmarán las relaciones entre ellos y las emociones y mociones que aún tenemos que examinar.

Es, pues, muy contrario a los fenómenos reducir los conceptos notificados por ninguna clase de expresiones a las emociones y mociones

significadas por éstas, por confusión entre el notificar los conceptos y el significar las emociones y mociones.

Las proposiciones metafísicas, morales y estéticas notifican conceptos peculiares, los conceptos metafísicos, morales y estéticos, precisamente, y significan emociones y mociones también peculiares, con las que los conceptos metafísicos, morales y estéticos en particular están en algunas de las relaciones entre los conceptos en general y las emociones y mociones también en general que vamos a examinar todavía —como expondrán en detalle las lecciones de lo restante del curso.

3ª) *La relación de asociación*

Tal contraste de características, o modos, no hace imposible lo que es real: la asociación de los conceptos y las emociones y mociones para integrar las sustancias psíquicas.

Obsérvese, en general, que si el contraste de características es criterio de la *distinción* de *existentes*, en modo alguno lo es de la imposibilidad de la *co-existencia* en las relaciones más estrechas: de otra suerte, sería imposible nada menos que el universo, que es la unidad de las diferentes clases de objetos.

En particular, pues, las emociones y mociones *por sí solas no integran* las sustancias psíquicas. Nadie, salvo los idealistas empíricos, ha pensado que los perceptos contribuyan a integrar las psiques. Prácticamente todo el mundo ha pensado, y sigue pensando, que, en cambio, sí contribuyen a integrarlas las imágenes; pero si alguien se convence de que éstas son fenómenos físicos, que por ende *tampoco* contribuyen a integrar las psiques, pensará que éstas han perdido un *miembro* importante, pero nada más, a pesar de la importancia, efectiva, de la imaginación para la subjetividad humana, para la especificidad de ésta, pero que puede interpretarse de una manera nueva: la imaginación creadora diferencia del animal al hombre, tanto si las imágenes son co-integrantes de la psique, cuanto si no lo son: en el primer caso, se trata de un poder sobre la propia psique dado al hombre y negado al animal, mientras que, en el segundo caso, el poder dado al hombre y negado al animal sería sobre los peculiares fenómenos físicos que serían las imágenes.

Pero si se dejasen solamente las emociones y mociones como integrantes de la psique *humana*, ésta parecería *decapitada* —de su cabeza, los conceptos. Si perceptos e imágenes integran el mundo de los fenómenos físicos, el mundo de los psíquicos parece integrado por sustancias integradas a su vez por el *pensamiento*, en general y sobre todo como lugar de la razón diferencia específica del hombre, y por

las emociones y mociones. Pero la contribución del pensamiento, y últimamente de sus elementos, los conceptos, a la integración de las psiques, sólo es posible, si el pensamiento mismo no es propiamente un proceso psíquico ni los conceptos actos de él, por intermedio de las expresiones verbales, primeramente las de la palabra inferior.

La asociación de los conceptos y las emociones y mociones quedará más explicada por las relaciones entre los unos y las otras, que aún quedan por exponer.

4ª) *La objetivación conceptual y las emociones y mociones significadas*

Volvamos, pues, a nuestra fenomenología de la expresión verbal, para examinar, esta vez, la relación entre la notificación de conceptos y la objetivación por éstos, y la significacion de emociones y mociones relativas a estos objetos. Y volvamos, para ello, a los mismos ejemplos que nos sirvieron en su día para iniciar la fenomenología de la expresión verbal.

Diciendo "ama", "¿ama?" "¡ama!", sin tono imperativo y con él, notifico *el mismo* concepto, individual, 'ama', que objetiva el *mismo* objeto individual, *el modo activo, la actividad de amar, de una tercera persona, de una sustancia, individuada* por el contexto y la situación; pero significo, ya mi *ecuánime certeza* de la existencia de tal objeto, de tal actividad de tal persona, ya mi *duda* acerca de ella, o mi *deseo* de saber de ella, ya mi *admiración, alegría, tristeza*, etc., por ella, ya mi *voluntad* de ella.

Estas variadas emociones y mociones no parecen, pues, hacerle a la objetivación del *amar de esa persona*, por medio del concepto 'ama', nada más que *acompañarla*: que esté yo *cierto* o *dudoso* de él, *admirado, alegre*, o *triste* por él, incluso lo que *quiera*, no parecen hacerle al *amar* mismo *de esa persona* nada. En el caso del imperativo, éste puede hacer nada menos que hacerla existir, si el destinatario me obedece; pero ni siquiera mi voluntad, autora de la *existencia* de la actividad, le haría nada a la *esencia* de ésta: el *amar* de la persona sería el mismo en todos los casos.

La objetivación por medio de los conceptos estaría, pues, con las emociones y mociones significadas, aun siendo éstas relativas a los objetos, en una relación de mera yuxtaposición —si todo se redujese a lo que acabo de exponer; pero no se reduce: lo que acabo de exponer no es más que la capa superficial de un fondo mucho más profundo y complejo.

5ª) *La apercepción emocional y mocional*

Al hacer el análisis de los perceptos, las imágenes y las emociones y mociones, nos encontramos con que los perceptos y las imágenes se nos resolvían en *sensaciones* apercibidas por relaciones y *emociones y mociones*, y las emociones y mociones *compuestas* en emociones y mociones *elementales* apercibidas por relaciones y *otras* emociones y mociones. Es decir, nos encontramos con que las emociones y mociones son ingredientes de los objetos que son los perceptos, las imágenes y las emociones y mociones compuestas. ¿En qué relaciones está este hecho con el de la objetivación por los conceptos y con la expresión en general?

Recordemos en qué consiste la objetivación por el concepto individual 'ama' en los ejemplos anteriores. Consiste en que concibo un *objeto preconceptual* con un concepto compuesto del concepto *específico de modo activo* 'ama' y un concepto *situacional* 'él', que individúa al anterior y hace del concepto total 'ama' un concepto *individual* o que concibe únicamente la actividad de amar individualmente determinada de una persona también individualmente determinado por el contexto y la situación, es decir, en último término por una relación *a mí*, que determina quién sea él. Y por estar el concepto individual 'ama' compuesto del específico 'ama', "comprende implícitamente" hasta el concepto *categorial* del 'existente en otro' y del *trascendental* 'existente': concibo el *amar* de *la persona* como 'existente en ésta' y como 'existente'.

Pero ¿qué es el *objeto preconceptual* que concibo con el concepto individual 'ama'?

Supongamos que se trate de una *percepción de la psique ajena* —fácil será extender el análisis y los resultados a una imagen del mismo percepto: veo a la persona expresando mímica e inequívocamente amor a otra, y me admiro de ello, por lo que sea, y exclamo "¡ama!". En la expresión de la persona percibo su *amar* a la otra, en la forma expuesta al tratar de la expresión mímica y de la percepción de la psique ajena. En este percepto, el *amar* mismo de la tercera persona a otra, la actividad misma del amor, con su consistencia o esencia activa *sui generis*, como emoción y moción elemental del percepto, es objetiva preconceptualmente; pero ¿y el *existir en otro*, es decir, como un modo en una sustancia? Así es como lo concibo en cuanto hombre ingenuo, o secuaz de Aristóteles, cuya filosofía "canoniza" la "prefilosofía" del hombre ingenuo; pero si soy spinoziano, lo concebiré como un modo en el atributo del Pensamiento de "la" Sustancia; y si soy leibniziano, como una "percepción" montada en una "apetición" de una de infinitas sustancias; y

si soy cliente de Hume, como un modo en una pluralidad de ellos sin sustancia... ¿Será posible comprender esta pluralidad de maneras de concebir el mismo *amar*, de otra suerte que pensando que el concebirlo como 'existente en otro' es concebirlo con una conformación por una relación, la de 'modo', la de 'existente en otro', de lo que el *concepto* es *intersubjetivo total*, es decir, tiene la misma comprensión para todo sujeto que lo piense, que pueda pensarlo —pues si no la tuviese para alguno, éste estaría pensando... otro concepto, aunque lo notificase con la misma expresión—, pero la cual puede ser aprehendida o no, o diversamente, por distintos sujetos?

Pero hasta aquí se ha tratado solamente de la *objetivación conceptual* del *amar* de la persona de la situación. Si este *amar* es un percepto —de psique ajena—, el percepto de una emoción-moción, que tal sería el amor, y toda emoción y moción compuesta es emoción y moción elemental apercibida por relaciones y otras emociones y mociones, y la apercepción por relaciones ha quedado ya puntualizada, ¿cuáles son las otras emociones y mociones apercipientes de la emoción-moción elemental del amor en la persona de la situación?

Al *amar* mismo de la tercera persona *en ella*, sin duda mi *admiración* ante él no le hace nada: pero a ese mismo amar *en cuanto percepto para mí* ¿no le hará nada mi *admirarme* ante él? ¿Es que percibo lo mismo el *amar* de una tercera persona cuando lo percibo con admiración que con indiferencia, con alegría que con tristeza, como parte de verlo todo color de rosa o de verlo todo negro, incluso como la causa de verlo todo color de rosa o de verlo todo negro, si soy, por caso, el padre de la persona y me complace a fondo el verla amar a la otra, o un rival de la persona en el amor por la otra? No se replique que al *amar* de la persona nada le hace que a mí me haga verlo todo color de rosa o negro, que esto ya lo he concedido, pero ya no se trata de ello, sino de si el amar de la persona *como percepto* para mí será el mismo en un caso que en el otro. Y si lo veo color de rosa, es posible que lo vea con claridad, pero que si lo veo negro, lo vea enturbiado por los celos y hasta por el odio y el resentimiento, lo que no se limita a una vaga expresión literaria, sino que puede ser la rigurosa expresión filosófica de un percibir o no percibir en el *amar* de la persona los modos que a su vez lo modalicen, como v. gr. su propia *intensidad*: el verlo con complacencia puede hacerme percibir la que realmente tiene; el verlo con odio, no percibirla —me digo: "bah, en el fondo no la quiere tanto como parece"—, sin descartar las posibilidades inversas, de que sea el resentimiento más clarividente que la complacencia.

Habría, pues, una verdadera intervención emocional y mocional en la objetivación; una verdadera objetivación emocional-parcial, parte, con la conceptual, de la total.

Pero que tampoco se quedaría en lo anterior. Habría, en efecto, más aún.

6ª) *Objetos de las emociones y mociones*

Lo anterior *no* implica forzosamente que las emociones y mociones se *limiten* a apercibir sensaciones *en* los perceptos y las imágenes, y emociones y mociones elementales *en* las compuestas. Es hecho de experiencia, o fenómeno, que perceptos e imágenes ya integrados, y hasta emociones y mociones compuestas y pensamientos, pueden ser "objeto" de (otras) emociones y mociones: es el hecho o fenómeno de la llamada por los filósofos "intencionalidad" de las emociones y mociones y de sus objetos. Pero acerca de él discuten los filósofos dos cuestiones:

¿Son *todas* las emociones y mociones intencionales?

¿tienen las emociones y mociones intencionales, sean todas o sólo algunas, objetos *propios*, es decir, que no sean perceptos, ni imágenes, ni pensamientos, ni otras emociones y mociones?

A la resolución de la primera cuestión hace una aportación importante el diferenciar bien las emociones y mociones "sensibles" y las "espirituales", y el unir las "sensibles", que no serían, patentemente, intencionales, con las sensaciones; las "espirituales" podrían ser todas intencionales, y los casos en que *su* objeto no parece estar presente, coexistir, interpretarse como los de ausencia aparente o accidental del destinatario de las expresiones.

Las emociones y mociones propiamente tales serían, pues, las elementales "espirituales" y las compuestas de éstas.

En la segunda cuestión, a una posición como la cifrada en el "principio de Brentano": "todo fenómeno psíquico que no sea una representación, está fundado en una representación", se opone la de quienes afirman la existencia de "objetos propios" de las emociones y mociones, a saber, los *valores*, porque a éstos se reducen prácticamente tales objetos propios.

Como el estudio de los valores es el asunto propio de la parte de este curso que debe tratar del imperativo y la expresión artística, no voy a ocuparme más con esta segunda cuestión aquí; pero tampoco he querido omitirla aquí del todo, por no dejar incompleto el sistema de las relaciones entre los conceptos y las emociones y mociones.

7ª) *Causación de emociones y mociones por los conceptos*

Es también hecho de experiencia, o fenómeno, del que suele hablarse empleando más bien el término "idea", en vez de "concepto", como una reliquia quizá de la Psicología asociacionista. Todo el mundo ha tenido conciencia directa, y puede tenerla refleja, de que las ideas causan emociones y mociones, por ejemplo, favorables o adversas a ellas: emociones y mociones que hacen pensarlas reiteradamente o evitar el pensarlas. El que no comprendamos la relación de causalidad en este caso más o mejor que en los demás, tampoco es más impedimento para que concibamos como causal la relación de sucesión en este caso que los demás. Pero es de advertir que, si los conceptos son existentes ideales, aunque existentes sólo en o con las expresiones que los notifican, la relación causal tendrá lugar propia y directamente entre las expresiones y las emociones y mociones. Advertencia válida para la causación que sigue.

8ª) *Causación de conceptos por las emociones y mociones*

También es hecho de experiencia, o fenómeno, el que puede llamarse de dirección inversa del anterior. Asimismo todo el mundo ha tenido conciencia directa, y puede tenerla refleja, de que las emociones y mociones causan ideas, por ejemplo, asimismo aun, favorables o adversas a ellas: ideas que las justifican o que las condenan, que por ende causan —con o sin la intermediación de la voluntad— el hacerlas frecuentes o más intensas o el reprimirlas. Sin embargo, en este caso hay que hacer referencia a dos teorías, una contraria al hecho o fenómeno, y otra consecuente con él, pero muy llamada a promover contrariedad.

La primera es la teoría clásica de la "teoría", es decir, de la "teoría pura" —de "pasiones", para emplear el término más clásico también. Es la teoría de la posibilidad de un pensamiento exento de toda influencia de las emociones y mociones sobre él, o sobre la objetivación llevada a cabo por él, o de la posibilidad de objetivar con independencia absoluta de toda emoción y moción. Es la teoría que equivale a sostener que el desprendimiento del sujeto pensante y objetivante, del resto de su subjetividad, puede ser total, o de la *realidad* de la "racionalidad" pura de los sujetos siquiera en algunos momentos privilegiados, como aquellos en los que piensa Aristóteles que el filósofo participa del divino Pensamiento del Pensamiento. Teoría, por supuesto, de sí misma.

A mí me parece posible decir, en razón de las tendencias dominantes y las aportaciones más concluyentes de la filosofía desde Hegel, que la teoría clásica de la "teoría" es una teoría abandonada, si no como teoría "ideal", es decir, de un ideal del hombre, o de ciertos hombres, sí como

teoría "real", o de lo que logran realmente incluso estos hombres. Una fenomenología de los objetos del pensamiento como la expuesta en este curso, exhibiría los fenómenos que harían imposible la teoría como real, aunque en modo alguno como ideal.

La otra teoría anunciada es la de la "motivación" —forma especial de la "causación"— de los conceptos metafísicos, morales y estéticos, de las categorías de la razón, pura, práctica y estética, por emociones y mociones, que va a desarrollar lo restante de este curso. Esta teoría, en cuanto oída o leída la formulación de ella, promueve la contradicción en los espíritus que temen de ella, ya la "relativización subjetiva" de tales conceptos, ya la negación de su "valor de verdad", es decir, de que conciban objetos distintos de ellos y de los fenómenos. Pero como, según acabo de indicar, va a desarrollarla lo restante de este curso, remitiéndome a este resto pongo a la referencia a tal teoría punto final.

Y 9ª) La mocionalidad de los conceptos

Si el pensamiento parece *pensar*, es decir, *proceso*, y sus elementos, los conceptos, *actos*, o uno y otros modos activos, en último término *mociones, movimientos* "del ánimo", no "materiales", pero movimientos, mociones, puede plantearse esta cuestión: su índole de mociones, su esencia mocional, su "mocionalidad", ¿será radicalmente suya, o tendrá su raíz en la de las mociones propiamente tales, en la de los impulsos, instintos... voliciones? En otros términos: ¿es el pensar proceso, son los conceptos actos, de suyo, por sí, de forma que lo serían, aunque no estuviesen asociados con las emociones y mociones como quedó indicado? ¿O lo son únicamente por obra de la asociación con, radicalmente, las mociones, la mocionalidad propiamente tal, por una participación en ésta, o una extensión de ésta a ellos, de suerte que si pudiesen existir aparte de tal asociación, como quiere la teoría de la "teoría", se volverían "estáticos" —como quizá (en) el pensamiento divino, a pesar de reconocer la Teología emociones y mociones en Dios, como el amor y la voluntad, aunque sea sólo analógicamente?

La solución depende, patentemente, de la naturaleza del pensamiento. Si éste es un existente ideal, su aparente mocionalidad no puede ser en realidad más que de las expresiones notificantes de él, primeramente las de la palabra interior, que podrán deber su propia mocionalidad, no sólo a ser los fenómenos físicos que son, sino a la de los psíquicos con los que están en las relaciones de presencia y causalidad en que las hemos encontrado y encontraremos aún a lo largo del curso.

LECCIÓN XXI

EL PENSAMIENTO Y EL CONOCIMIENTO

La fenomenología y teoría de la objetivación preconceptual, conceptual y emocional-mocional expuestas en las lecciones anteriores, contiene en acto o en potencia, por decirlo así, una fenomenología y teoría del conocimiento.

En efecto, *conocimiento* es, por esencia, conocimiento *de objetos*, y no consiste, ni puede consistir, en otra cosa que en la presencia de las diferentes clases de objetos, o en la objetivación de éstos: perceptos, imágenes, conciencia de las emociones y mociones, aprehensión de relaciones, pensamiento de los conceptos, concepción de los objetos metafísicos.

La fenomenología y teoría de la objetivación expuesta en las lecciones anteriores, ha sido, pues, una fenomenología y teoría del conocimiento *en general*, pero la fenomenología y teoría del conocimiento más especial y completa no puede ser, ni es de hecho, más que una ampliación por *especificación* de la fenomenología y teoría de la objetivación.

Ni siquiera la *motivación irracional del conocimento* en general y del científico en especial, haría de la teoría del conocimiento, ni siquiera del científico, cosa más aparte: esta misma motivación sería también ampliación por especificación de la *objetivación emocional-mocional* de los objetos en general.

Pero la fenomenología y teoría de la objetivación expuesta en las lecciones anteriores ha sido *tan general*, que no abarca ni siquiera todo lo *esencial* al hombre, o *exclusivo* de él, y que, en cuanto tal, debe entrar en la Antropología *Filosófica*. Al hombre no le es esencial ni exclusivo el conocimiento en cuanto objetivación en el sentido más amplio posible, pues éste lo comparte con los animales, que tienen perceptos e imágenes, y emociones y mociones con conciencia directa de ellas, y hasta con las plantas, si éstas perciben y comprenden mutuamente sus expresiones mímicas, en los términos de las lecciones dedicadas a la expresión mímica. Al hombre le es esencial, y como exclusiva de

él, el conocimiento en cuanto objetivación en el sentido estricto de la objetivación *por medio de los conceptos*. Pero no sólo por medio de los conceptos *en general*, sino que le es especial, y es exclusiva de él, *en especial*, el conocimiento *científico*, o la *ciencia*. Para que la Antropología Filosófica abarque, pues, todo lo que debe abarcar, todo lo esencial al hombre, todo lo exclusivo de él, es menester completar la fenomenología y teoría de la objetivación y del conocimiento expuesta en las lecciones anteriores, con los dos temas de esta lección y con lo que dirán de los objetos metafísicos las lecciones siguientes a ésta.

I) *El conocimiento vulgar y la ciencia*

El "conocimiento *vulgar*" es la especie del conocimiento en general de la que se diferencia la del "conocimiento *científico*" o "la ciencia".

El conocimeinto vulgar puede definirse negativamente, como todo aquel que no es científico, a condición de definir positivamente este último o la ciencia.

El conocimiento científico es una especie del conocimiento en general, un conocimiento *especial*, porque es conocimiento de *objetos especiales*.

Los perceptos, las imágenes, las emociones y mociones, las relaciones, los conceptos, o los fenómenos físicos, psíquicos, ideales, y los objetos metafísicos, son *todos* los objetos que hay. Los objetos de la ciencia no pueden ser más que perceptos, o imágenes, o emociones y mociones o relaciones, o conceptos, u objetos metafísicos —especiales, es decir, diferentes de los del conocimiento vulgar *por algo*, que será lo especial o específico de la ciencia, y lo que hay que puntualizar para definir ésta positivamente.

Partamos de unos ejemplos.

La Geometría tiene por objeto las llamadas "figuras geométricas", extendiendo este nombre hasta los volúmenes. Las figuras geométricas son *modos cuantitativos* —género— *espaciales* —especie— de *las sustancias físicas*.

La Física tiene por objeto los fenómenos físicos, pero no en su integridad, sino solamente *en lo medible, mensurable o métrico* de ellos: *velocidad* de la *caída* de los cuerpos, *atracción* de éstos en razón de las *masas* y las *distancias* en la gravitación, *velocidad* de la luz, etc. Sus objetos precisos son, pues, *modos cuantitativos* —género— *métricos* —especie— *de ciertos modos* —movimiento mecánico, luz, etc.— de *las sustancias físicas*.

La Historia tiene por objeto los llamados "hechos históricos", actividades o *modos activos* de *ciertas sustancias psico-físicas*, los *hombres* de *ciertas pluralidades* de ellos *pasadas*.

Los objetos metafísicos son los objetos, propia y exclusivamente, de la Metafísica. Cuando tratan de objetos propiamente metafísicos otras ciencias, por ejemplo la Física, hacen en realidad Metafísica.

Todos estos objetos son más o menos objetos ya del conocimiento vulgar. Pasan a ser objetos del conocimiento científico, o de las respectivas ciencias, cuando pasan a ser *objetivados* en ciertas *formas especiales*.

Desde luego, por medio de *conceptos*. Pero esto no basta. El conocimiento vulgar es ya objetivación por medio de conceptos. Los objetos del conocimiento vulgar pasan a ser objetos del científico, o de las respectivas ciencias, cuando se objetivan por medio de *conceptos articulables, y articulados efectivamente, en discursos de ciertas formas, lógicas*.

Doctrina clásica es la de que estas formas se reducirían a la de la causalidad, pues que doctrina clásica acerca de la ciencia es la que la define como "conocimiento de las cosas por sus causas o principios". Pero estas doctrinas son difíciles de mantener hoy. En efecto...

Doctrina actual es la de haber una forma lógica *por excelencia* de la ciencia, o tan *arquetípica* o *prototípica*, o *ejemplar*, que las distintas ciencias serían ciencia en el grado y medida en que la han tomado o sean capaces de tomarla. Es la forma llamada de la "teoría axiomática deductiva": "si y sólo si... entonces..." Lo que sigue al "si y sólo si" son los llamados "postulados". Lo que al "entonces", los llamados "teoremas". La relación entre los postulados y los teoremas es la del llamado "bicondicional" por la lógica de nuestros días. Esta relación tiene la siguiente fuerza lógica: si los postulados son los *únicos* de los que pueden inferirse lógicamente los teoremas, y éstos se *verifican* en alguna forma, los postulados mismos serán tan verdaderos como los teoremas.

La Geometría quedó constituida en tal forma, aunque con imperfecciones de detalle, en los *Elementos* de Euclides; sin imperfecciones ya, en las *Bases de la geometría* de Hilbert. Las Matemáticas están en plan de constituirse todas ellas en forma de *una sola* teoría tal. La Matemática ha pasado siempre por la ciencia por excelencia, arquetípica o prototípica, o ejemplar, sea por mor de tal forma, sea ésta estimada como lo es por mor de la Matemática. A pesar del problema de la verificación de los teoremas, de la que depende la verdad de los postulados, y por ende del discurso matemático, o de la ciencia matemática, enteros. Los matemáticos no quieren saber nada de la verificación *empírica*

de sus teoremas, aunque de éstos son verificables empíricamente cuantos no contienen conceptos del pensamiento creador, como los de los espacios de más de tres dimensiones. Los matemáticos y los lógicos y filósofos de la Matemática no quieren más verificación de los teoremas que la no contradicción o consistencia de éstos, y por ende de los postulados y del discurso matemático entero. Pero ellos mismos han acabado por reconocer válida la *prueba* de la imposibilidad de probar tal consistencia. La dificultad desaparecería si se aceptase que las matemáticas son, en parte, verificables empíricamente, en parte productos del pensamiento creador.

Pero ya la Física no pasa aún de tener teorías constituidas en la forma axiomático-deductiva. Para cuya verdad no hay dificultad de verificación, puesto que se reconoce, y por principio, la verificación empírica de los teoremas.

En las demás ciencias, incluso en las humanas, se reconoce el constituirse antes o después en la misma forma por ideal que perseguir y al que acercarse a la velocidad posible.

Pero por lo menos las ciencias históricas, que son una especie de todas las humanas, de las que la otra especie del género son ciencias teóricas —Historia de la Economía y Economía teórica, Historia de la Literatura y Ciencia teórica de la Literatura, etc.—, si es que hay tal otra especie, *no pueden* constituirse en tal forma. Articular, por ejemplo, "si y sólo si hay el *homo economicus*, o movido por el afán de lucro, entonces hay el capitalismo", *no* es *Historia* de éste, sino *Filosofía de la historia* de la economía; o "si y sólo si hay una finalidad sin fin, entonces hay las bellas artes", *no* es *Historia* del arte, sino *Estética* kantiana. La Historia tiene por objeto los hechos históricos mismos del capitalismo, las obras de arte mismas de la historia. Esto quiere decir que la Historia tiene por objetos *objetos individuales* (o colectivos de éstos) en cuanto objetos *de conceptos individuales* también, mientras que la Física tiene por objetos *objetos individuales*, pero en cuanto objetos *de conceptos universales*: a la Física no le interesan la caída de este o aquel cuerpo, ni siquiera la gravitación de los planetas alrededor del Sol —esto le interesa a la Astronomía—, ni la velocidad de la luz *del Sol*, sino las "leyes" de la caída de los cuerpos, la "ley" de la gravitación, la velocidad de la luz "en general". Como a la Geometría tampoco le interesa la figura más o menos geométrica de ningún cuerpo físico, sino las figuras geométricas puras. Es la verdad que sigue teniendo la clasificación de las ciencias en *nomotéticas* e *idiográficas*, pese a las críticas que se le hicieron y a lo olvidada que está. Son las primeras, en las que entrarían las Filosofías, las que pueden y deben tomar la forma de la teoría axiomático-deductiva.

Por la misma razón, pues, por la que las Matemáticas han pasado siempre por la ciencia por excelencia, arquetípica o prototípica, o ejemplar, y ambicionan matematizarse las demás ciencias, incluso las humanas, por lo menos las teóricas, la Historia sería de las ciencias la menos ciencia, pese a los historiadores orgullosos de ser tan científicos como el que más. Y es lo que confirmaría otra diferencia entre la Historia y las demás ciencias: el discurso histórico no es meramente científico, es *artístico*, como *no puede* serlo, en cambio, ni el de las Matemáticas, ni el de la Física. Los "diálogos de las nuevas ciencias" no dan forma artística al discurso lógico de las ciencias nuevas, sino a la exposición didáctica del discurso lógico de ellas. Pues hay que añadir ahora lo siguiente.

Las formas lógicas de los discursos de las ciencias son los llamados "métodos de exposición" de las ciencias, métodos *científicos* de exposición, no *didácticos*, es decir, el orden lógico del discurso puro o alterado por inserción en pensamientos didácticos o literarios.

Pero se habla también de "métodos de investigación", de "investigación científica", y de "métodos de prueba", "demostración", "fundamentación", "verificación".

Los métodos de investigación son actividades que van desde actividades del pensamiento hasta actividades manuales, por medio de las cuales se piensan los conceptos que se articulan en las formas de los métodos de exposición, a condición de que sean actividades sujetas a reglas practicables intencionada e intersubjetivamente (concepto general de 'método'): así, el experimento, en cuanto sirve para investigar, para dar respuesta a una pregunta.

Los métodos de investigación pueden entrar en los de exposición: así, el experimento, en cuanto sirve para verificar los teoremas, que es el último paso del método de exposición de las ciencias empíricas como la Física.

Los métodos de prueba, etc., pueden ser parte de los de exposición —así la demostración de los teoremas matemáticos—, o parte de los de investigación, y a través de ellos de los de exposición —así, una vez más el experimento—, pero pueden también ser aparte, y hasta tener que serlo —así, las pruebas documentales de las proposiciones históricas no deben entrar en el discurso histórico mismo, y por eso van corrientemente en notas al pie o al final de él. Es otra singularidad de la ciencia histórica: sus métodos de investigación y prueba no entran en el de exposición o en su discurso.

Pero la ciencia no se ha hecho nunca exclusivamente con sus *métodos*: en buena parte se ha hecho y hace con *ocurrencias* causadas, no sólo por el empleo de los métodos, sino por la intervención de factores

biográfico-históricos hasta perfectamente irracionales, por tanto, no sujetos a reglas practicables intencionada e intersubjetivamente, sino a la espontaneidad psíquica, individual y colectiva. Es por lo que la historia de las ciencias y los discursos de éstas no son idéntica cosa, ni mucho menos, pese a Hegel...

De todas suertes, la diferencia esencial entre el conocimiento vulgar y el científico, puede precisarse ahora como ausencia o presencia respectivamente, de los métodos.

Los métodos de *exposición* articulan *conceptos en discursos*. Los de *investigación* conducen a *pensar tales conceptos*, como las ocurrencias ametódicas. Los de *prueba*, etc., prueban, etc., *los discursos* en que se articulan tales conceptos.

Los conceptos *articulados* en los discursos de las ciencias, han de ser *articulables* en ellos, y en cuanto tales especiales o específicos de las ciencias: así, los conceptos universales geométricos y físicos para ciertos fenómenos físicos modales: 'suma de los ángulos del triángulo', 'gravitación universal'; los conceptos individuales para los hechos históricos: 'descubrimiento de América', concepto de una actividad de Colón.

Estos conceptos, y los objetos objetivados o concebidos con ellos, son de una *abstracción-concreción* que es parte, y central, de las relaciones entre los sujetos y los objetos anunciadas desde el principio de este curso como parte, a su vez, del último tema de él, el de la subjetividad humana y sus objetos.

La fenomenología y teoría del conocimiento y de la ciencia no estará, pues, acabada hasta tal final. Pero no es él lo único que aún le falta. Le falta el segundo de los temas de esta lección, y el tema de la *motivación* emocional y mocional del conocimiento en general y de la ciencia en especial, que acabará de mostrar la esencialidad de la ciencia al hombre.

Esta motivación es una ampliación por especificación de la objetivación emocional y mocional en general, parte de la ampliación por especificación de la fenomenología y teoría del conocimiento en general, o la fenomenología y teoría del conocimiento y de la ciencia más especial y completa. Pero esta ampliación por especificación de la motivación emocional y mocional de la ciencia en especial y del conocimiento en general, también tiene que quedar para más adelante: para cuando el curso entre, con la negación, la interrogación, la exclamación y el imperativo, por la emocionalidad y la mocionalidad humanas a fondo.

Pero antes de pasar al segundo tema de esta lección, debe rematarse el que quedó en suspenso a principios del primero: el de las doctrinas acerca de la ciencia y la causalidad. Quedó en suspenso justo porque lo

expuesto son los antecedentes para rematarlo ahora con tanta precisión como concisión. La dificultad de mantener hoy tales doctrinas tiene las razones siguientes.

1ª) La concepción misma de la causalidad está en trance de modificaciones capitales. La historia de ella es la de su paulatina modificación capital. De las cuatro clases de causas reconocidas por Aristóteles, la material dejó de serlo tan pronto y tanto, que no hay acerca de ella ningún debate histórico como el que hay acerca de cada una de las otras tres. Ni siquiera para los materialistas es la materia causa sino en cuanto causa eficiente. La lucha contra las causas formales y finales es gran gesta de la ciencia y la filosofía modernas. Las causas formales como esencias han desaparecido de la ciencia y de la filosofía, menos de filosofías idealistas como la del primer Husserl. Pero las causas formales, como leyes o funciones, matemáticas o no, tienden a abarcar la ciencia entera. Las causas finales han desaparecido de la ciencia de la naturaleza inanimada, se mantienen en la de la naturaleza viva infrahumana dentro de límites metodológicos únicamente; pero son ineliminables donde son fenómenos, en las cosas humanas. Las causas eficientes son las únicas causas en el sentido moderno de la palabra, mucho más restringido, pues, que el aristotélico; pero hasta ellas se encuentran hoy en crisis, con la del determinismo en la Física y la de la Metafísica, y con la tendencia hacia la matematización de las ciencias, que es una tendencia al dominio exclusivo del concepto de función, y por ende de la causalidad formal.

2ª) Lo que de la concepción de la causalidad pervive todavía, pues, en la ciencia, pervive *en los métodos* de ésta, y pasa, por tanto, de concepto principal de la concepción de la ciencia a concepto implícito en la expuesta concepción de la ciencia por los objetos y métodos.

3ª) La concepción de la causalidad es una manifestación de la concepción del *dar razón de ser* —de todo, formulada en el "principio de razón (suficiente)", y ésta es una concepción metafísica, que nos encontraremos en su lugar más adelante.

II) *La verdad y los estados de la mente en relación con ella*

Se dice que un conocimiento falso no es ningún conocimiento, o sea, que el conocimiento tendría por esencial modo el de la verdad. Menos sería un conocimiento científico falso un conocimiento científico: más aún que el conocimiento en general, tendría el científico por esencial modo el de la verdad: hemos visto hasta qué punto consiste la ciencia en los métodos, y al empleo de ellos sería aneja precisamente la verdad. Pero podría tratarse de una cuestión meramente de palabras, de

convenciones terminológicas. Si no se quiere dividir el conocimiento, en general o científico, en verdadero y falso, prefiriendo identificar conocimiento, en general o científico, y conocimiento verdadero, hay que arbitrar expresiones para designar los fenómenos, que tales son, y que no se quiere designar con las expresiones "conocimiento falso", "conocimiento científico falso". En todo caso, lo importante son los fenómenos mismos. Y éstos son importantes, no sólo en general, en sí, ni en cuanto fenómenos del conocimiento, o correlativos de éste, sino en especial para la Antropología Filosófica. De la analítica existenciaria de Heidegger se ha dado una interpretación según la cual la esencia del "ser ahí", es decir, del hombre, sería el "ser en la verdad", o esta misma. Sea así o no, justo *para* saber si es así o no, el tema de la verdad se impone a la Antropología Filosófica.

La tradición filosófica distingue acepciones "verbal", "lógica" y "ontológica" de "verdad": la verdad de las expresiones verbales, la de los pensamientos notificados por ellas, la de los objetos mismos, designados por ellas u objetivados por los pensamientos notificados por ellas.

La acepción ontológica es la que corresponde al concepto trascendental de la tradición '*verum*', 'verdadero', que no puede ser objeto sino del estudio de los trascendentales a que obligará el de la negación.

La acepción verbal es aquella en que tiene por contraria la "mentira". Se expresan relaciones contrarias entre lo que se dice y lo que se piensa: decir lo que se piensa, no decir lo que se piensa, sino otra cosa, así se formulan corrientemente —y mal. No es posible que una expresión verbal no notifique "su" pensamiento, ni que un pensamiento no sea notificado por "su" expresión verbal. Dicho bien lo que se quiere decir es lo siguiente. Cuando "se dice lo que se piensa", se profiere o escribe una expresión que notifica "su" pensamiento *conceptuado íntimamente de 'verdadero', a cuya verdad se asiente íntimamente, con la expresión mímica del asentimiento a su verdad*. Cuando "no se dice lo que se piensa, sino otra cosa", se profiere o escribe una expresión que notifica "su" pensamiento *no conceptuado íntimamente de 'verdadero', a cuya verdad no se asiente íntimamente*, pero sin embargo *con la expresión mímica del asentimiento a su verdad* —pues cuando esta expresión falta o se remplaza por otra más o menos "delatora", se trata más o menos de "ironía", pero nada de "mentira"—, mientras que se asiente íntimamente a la verdad de *otro* pensamiento, el conceptuado íntimamente de verdadero, pero notificado por "su" *palabra interior*, únicamente. La mentira es, pues, una *complicación psicológica*, cuyo meollo es la verdad de los pensamientos mismos, la verdad en la acepción lógica, que es la única que desde aquí nos interesa y a la que me

referiré, sin necesidad de andar repitiendo expresamente que es la lógica.

En esta acepción lógica tiene por contraria a la "falsedad". Se expresan relaciones contrarias, propiamente *entre los pensamientos* notificados por las expresiones *y los objetos* objetivados por los pensamientos, pero por designar las expresiones estos objetos, derivadamente *entre las expresiones y los objetos*. Son las relaciones con las que nos encontramos en la clasificación sistemática de las expresiones verbales, al encontrarnos con que éstas se presentan como siendo unas verdaderas y otras falsas: si *todas* son lo uno o lo otro es cuestión que quedó abierta justo para este lugar.

Es, en efecto, clásica la tesis de que la verdad y la falsedad son propias exclusivamente del *juicio*. Por tropo se llama "verdades" a los juicios mismos verdaderos. Pero lo que hace de un conjunto de conceptos un juicio, es el concepto notificado por una forma verbal personal con el que los demás del conjunto, notificados por los sujetos y atributos o complementos gramaticales, están en las relaciones expresadas por las formas sintácticas de la expresión (incluidas las morfológico-sintácticas, como las desinencias de caso). La verdad y la falsedad serán, pues, más propias aún de tales conceptos.

Pero en cuanto propias de conceptos, no pueden consistir más que en relaciones entre éstos y sus objetos, y si estas relaciones se dan en los demás conceptos, entre ellos los articuladores de los raciocinios y del discurso todo, la verdad y la falsedad serán propias también de todos —ahora bien, las relaciones entre conceptos y objetos en que consisten la verdad y la falsedad de los conceptos que hacen los juicios, son las que se dan entre los conceptos en general y sus objetos: son las relaciones de objetivación aquellas en las que se dan la verdad y la falsedad, porque no hay otras en las que pudieran darse.

Pues bien, en la medida en que los objetos estuviesen integrados por conceptos, la relación entre los conceptos y los objetos sería la de *identidad*, y en ésta no puede haber la dualidad de relaciones contrarias de la verdad y la falsedad. Únicamente en la medida en que los objetos no estén integrados por los conceptos, la relación entre los conceptos y los objetos es una relación de *distinción*, en la que puede haber la dualidad de relaciones contrarias de la verdad y la falsedad: la adecuación o inadecuación, conveniencia o no conveniencia, conformidad o no conformidad entre concepto y objeto, o como se las prefiera llamar, bien entendido que cualesquiera nombres son o serán no más que nombres más o menos figurados, para objetivarlas —"intuirlas" se dice corrientemente—, como son en general los nombres de todo lo *sui ge-*

nerts, último, irreducible, simple, por ejemplo, las cualidades sensibles —y las relaciones elementales.

Es por lo que en la integración total de los objetos por los conceptos, o en la identidad universal de conceptos y objetos, o en el idealismo absoluto, no hay lugar para la falsedad más que como verdad parcial, en el sentido de provisional o inacabada, de la total, acabada, definitiva, o no puede haber más que verdad, como enseña muy bien Hegel, que tiene el denuedo de la consecuencia; pero también por lo que el *fenómeno* de la falsedad, al que no hace justicia, pues, el idealismo absoluto, que al no poder explicarlo tiene que negarlo, es una instancia decisiva contra éste.

La verdad y la falsedad se cruzan con la afirmación y la negación. Ya nos lo encontramos en la clasificación sistemática de las expresiones verbales, pero para remitirlo a su lugar, que es éste.

Cuando un juicio afirmativo —o el concepto que lo hace— es verdadero, el correspondiente negativo es falso, y cuando un juicio negativo es verdadero, el correspondiente afirmativo es falso. ¿Por qué?

Por las relaciones de contrariedad en general: cosas contrarias modalizan invertidas a cosas contrarias.

La verdad y la falsedad, contrarias, modalizan invertidas la afirmación y la negación, contrarias.

La contrariedad de la afirmación y la negación resulta del poder —al parecer exclusivamente humano— de negar o concebir lo existente como "inexistente", que será el capitalísimo tema de lecciones próximas.

La contrariedad de la verdad y la falsedad resulta del poder —que parece también exclusivamente humano— de no sólo concebir los objetos, en sentido lato, "presentes" con conceptos "reproductores" estrictamente de ellos, sino también concebir objetos, en sentido lato, no presentes con conceptos "creadores" que los "representan" como no son o se presentarían, y se presentan efectivamente, haciendo evidente la falsedad de la representación.

Los objetos de todas clases, perceptos, imágenes, fenómenos psíquicos, relaciones, conceptos, se presentan como tales. Los perceptos pueden estar representados por imágenes; éstas y ellos, más los fenómenos psíquicos y las relaciones, como los existentes metafísicos, por conceptos. Entre los existentes metafísicos, y los fenómenos está la diferencia en que los fenómenos *pueden* presentarse en sí mismos, mientras que los metafísicos se conciben precisamente como *no pudiendo* presentarse en sí mismos, sino pudiendo sólo estar representados por los conceptos de ellos. Esta representación, si no fuesen distintos de los conceptos de ellos, o no existiesen independientemente de estos

conceptos, tendría un sentido muy diferente del de la representación de los fenómenos distintos de las imágenes o los conceptos de ellos por estas imágenes o conceptos: mientras que el sentido del "de" en este segundo caso es el indicativo, sería en el primero el especificativo.

Ejemplifiquemos ahora la contrariedad de la verdad y la falsedad. Mientras los hombres concibieron la Tierra como un disco plano o una gran lenteja, completaban lo que percibían de la Tierra con una imagen y un concepto que representaban lo que no percibían de ella como no lo percibieron cuando llegaron a percibirlo, al circunnavegar el globo, y dejar de representársela como venían representándosela, para concebirla en adelante como había venido a hacérseles presente.

Las dos contrariedades de la afirmación y negación y la verdad y falsedad, parecen por lo pronto independientes, por su esencia, entre sí: si no hubiese más que afirmaciones, porque no tuviese el hombre el poder de negar, parece que unas podrían ser verdaderas, pero otras falsas, como, por ejemplo y respectivamente, "la Tierra gira alrededor de un eje", "que va del centro de una de las dos superficies planas del disco al centro de la otra"; y si no hubiese más que negaciones, porque fuese el hombre exclusivamente negador, lo mismo, sólo que todo lo contrario, por ejemplo, "la Tierra no gira alrededor de su eje", "que no va de un punto del Ecuador al diametralmente opuesto". Igualmente, si no hubiese más que verdades, por ser el hombre infalible, parece que unas podrían ser afirmativas y otras negativas: "la Tierra gira alrededor de su eje", "que no va de un punto del Ecuador al diametralmente opuesto"; y si no hubiese más que falsedades, por ser el hombre incapaz de dar una, parece que podrían ser también unas afirmativas y otras negativas: "la Tierra gira alrededor de un diámetro ecuatorial", "no perpendicular al eje que va de un polo al otro". O en suma, que los poderes de afirmar y negar o de acertar y errar no tendrían más relación que la de darse de hecho, accidentalmente, en el hombre.

Pero si se repara en que la falsedad consiste en representarse imaginativa o conceptualmente objetos que *no* son o se presentarían y se presentan efectivamente, se siente inclinación a pensar que más bien habría entre ellos una relación, por muy esencial tan profunda como para no ser aprehensible de buenas a primeras: la falsedad presupondría la negación, o sólo un ser que pueda negar podría errar, mientras que un ser que no pueda más que afirmar no podría afirmar más que la verdad; el no poder más que afirmar falsedades o negar verdades sería autodestructivo.

Continuando con la verdad y la falsedad por sí, la objetivación de ellas plantea el problema del llamado "criterio de la verdad", es decir, distintivo de la verdad y la falsedad —donde se las distingue, o donde

se reconocen los *fenómenos* de la verdad y la falsedad, que es dondequiera menos en el idealismo absoluto, según lo dicho antes.

Se trata de un criterio de distinción, por lo que no puede ser sino un caso de los criterios de distinción en general: presencia por separado, diferencia de características o modos.

Características o modos contradictorios son imposibles a la vez en idéntico sujeto. Pero la cuestión no es la de que si se está en presencia de la verdad estará ausente la falsedad, y a la inversa, sino la de si está en presencia de la verdad y ausencia de la falsedad, o en presencia de la falsedad y ausencia de la verdad.

La verdad y la falsedad son relaciones contradictorias entre dos términos: conceptos y objetos distintos de ellos; luego el criterio distintivo de estas relaciones tiene que consistir en la objetivación de las relaciones mismas en los correspondientes relatos: pensar el concepto, percibir, imaginar, aprehender, pensar el objeto, o tener conciencia de él, según la índole de él, y objetivar la relación entre el concepto y el objeto. Esta objetivación será de una índole u otra, según sea la de la relación misma: si las relaciones fuesen puros conceptos, consistiría en *pensar* la relación de adecuación o inadecuación entre el concepto y el objeto; pero si las relaciones son unos objetos distintos de los conceptos de ellas, es decir, son objetos preconceptuales, consistirá en aprehender la adecuación o inadecuación entre el concepto y el objeto. El ser la verdad y la falsedad relaciones entre *conceptos* y objetos, no impediría que ellas, las relaciones mismas, *no* fuesen puros *conceptos*.

En todo caso, la objetivación de la verdad o la falsedad es lo que se llama tradicionalmente "evidencia" en el sentido más estricto. Porque se habla de una "evidencia-sensible", que es la presencia misma de los perceptos, imágenes y fenómenos psíquicos, y no puede ser la de la verdad y falsedad, porque estas son relaciones de las que uno de los relatos, el concepto, no es ningún objeto sensible, sobre no ser objeto sensible ninguna relación. Se habla, pues, de una "evidencia intelectual", que sería la presencia misma de los únicos objetos que se presentan en sí mismos y no son sensibles, a saber, los ideales, sean éstos, a su vez, los que sean, y que puede ser la de la verdad o falsedad, aunque éstas son relaciones de las que el otro relato, el objeto, puede no ser ideal, sino sensible. La evidencia de la verdad o la falsedad sería, pues, la objetivación *sui generis* de relaciones tan *sui generis* como la verdad y la falsedad mismas, relaciones entre los dos mundos de los conceptos y de los objetos de ellos. La expresión "evidencia" en este sentido estricto es elíptica por "evidencia de la verdad o la falsedad"; la expresión "evidencia de la verdad" es incompleta, pues que hay la evidencia de la falsedad.

Con los términos de "verdad" y "falsedad" están en relación los de "verificación", clásico, y "falsificación", introducido por el neopositivismo. "Verificación" designa los métodos o procedimientos de objetivación o evidencia de la verdad de los teoremas o proposiciones de la ciencia o aun del conocimiento vulgar. Es "empírica" cuando lo es uno, por lo menos, de los relatos del caso. "falsificación" designa la presentación u objetivación de un caso u objeto invalidante de un teorema, es decir, entre los cuales se objetiva o evidencia la inadecuación de la falsedad, lo que basta para invalidar la teoría de que es parte el teorema. Para el neopositivismo, únicamente los teoremas *susceptibles* de falsificación, pero no "falsificados", son científicos; las proposiciones metafísicas, particularmente los "teologemas", *no* son *susceptibles* de "falsificación". Pero contentémonos aquí con estas observaciones puramente terminológicas. La verdad o falsedad de los conceptos metafísicos es un caso singular, puesto que no puede objetivarse la relación con sus objetos, por no estar éstos presentes en sí mismos, como en todos los demás casos, en que los objetos son fenómenos.

Pero todavía hay que distinguir y precisar más.

Ejemplo de pensamiento de verdad evidente por excelencia sería el juicio 'el todo finito es mayor que la parte', o la del concepto 'es' en tal juicio. Es un juicio analítico o tautológico, que no podría ser más que verdadero, no falso. Sería en los juicios sintéticos, o en los conceptos de la misma índole, es decir, de comprensión integrada por notas entre sí en relación sintética y no analítica o tautológica, donde únicamente cabrían la verdad o la falsedad, pero en ellos cabrían tanto, que la evidencia misma puede fallar como criterio, puede ser una seudoevidencia, errónea: ¿dónde un criterio distintivo de la evidencia auténtica y la seudoevidencia, la certera o acertada y la errónea, sin un regreso infinito?

Descartes, al desarrollar la duda metódica, indica que hasta en Matemáticas, domicilio privilegiado de la evidencia, hay quienes toman por evidente lo que lo es para ellos, pero no lo es para los otros: evidencian la verdad de lo que es falsedad para otros. Claro que éstos son los entendidos, los competentes, y los otros los ignorantes, los poco inteligentes. Pero ¿cuál, a su vez, el criterio distintivo de los unos y los otros? ¿El que los unos serían los que no se equivocan, no tienen seudoevidencias, y los otros sí y se equivocan? ¡Buen círculo vicioso!

Hay una dialéctica de la evidencia y la autoridad, el otro criterio de la verdad que se opone tradicionalmente al de evidencia. Uno puede tener razón contra todos, como Copérnico contra cuantos se le opusieron hasta entrado el siglo XIX. Pero ¿cómo puede uno estar seguro de no ser el loco entre los cuerdos, sino siendo tan cuerdo como ellos?

Con esto no quiero *insinuar* un escepticismo *absoluto*, pero sí quiero *declarar* un escepticismo *moderado*. No niego, *en absoluto*, ni la verdad, ni la evidencia, ni la certeza, a la que voy a referirme en seguida, pero afirmo los límites de todas ellas, como límites esenciales del hombre. ¿Que un criterio sin falla de la verdad no nos haría dioses del conocimiento?

Al tratar de la evidencia, he tenido que mentar más de una vez la certeza. Es que la evidencia, el criterio de la verdad en general, está en relación esencial con los llamados "estados de la mente en relación a la verdad". A la doctrina tradicional de ellos hay que quitarle algo y añadirle algo.

Hay que quitarle la *probabilidad*, e improbabilidad, y la *verosimilitud*, e inverosimilitud. No son, en efecto, estados *de la mente* en relación con la verdad. Son estados *de los objetos* mismos: relaciones de frecuencia de los objetos, o relaciones de objetos con los de conceptos verdaderos. Estas relaciones son razón de ser de los estados de la mente en relación con la verdad —alta probabilidad es razón de menos duda y aproximación a la certeza—, pero no son estos estados mismos.

Éstos son los demás tradicionales, con la adición que hay que hacer.

La "certeza" o la "certidumbre" es el conceptuar reflejamente un pensamiento de verdadero, o falso: porque se está cierto de falsedades, de la falsedad de tal o cual pensamiento. Pero todo ello de esta manera más complicada:

el conceptuar de verdadero un pensamiento verdadero, o de falso un pensamiento falso, es el "acierto", el "estar en lo cierto";

el conceptuar de verdadero un pensamiento falso, o de falso un pensamiento verdadero, es el "error", el "estar en el error", el "yerro", el "andar errado", si son muchos los errores posibles en torno de la verdad, única.

A tal concepción refleja se reduce el "asentimiento" que se conceptúa, a su vez, de esencial al juicio, a diferencia de las "asunciones", en las que se piensa un juicio, sin conceptuarlo reflejamente ni de verdadero, ni de falso. Todas las emociones y mociones anejas a las "vivencias" del conocimiento, la verdad, la certeza, etc., etc., son concomitancias o secuencias, pero quizá nada inesenciales.

La "incertidumbre" y la "duda" se examinarán con la expresión interrogativa, que las significa.

La "ignorancia" es pura y simplemente la falta o ausencia del conocimiento. Plantea el problema del paradójico conocimiento de la ignorancia. ¿Cómo saber que se ignora, que no se sabe? ¿Cómo sabía Sócrates que no sabía? Saber que se ignora algo, ¿no es saber ya algo de ello? En efecto. Una ignorancia absoluta tiene que serlo de sí misma.

Pero regularmente no andamos los hombres entre ignorancias absolutas, ni conocimientos absolutos, que no alcanzamos a tener, aunque sí a concebirlos. Por lo regular andamos entre conocimientos e ignorancias relativos mutuamente. Sabemos que no sabemos de algo nada más que aquello poco que de ello sabemos y nos permite saber que no sabemos el gran resto, que concebimos más o menos creadoramente.

LECCIÓN XXII

LA NATURALEZA DEL PENSAMIENTO

El examen de la cuestión de la naturaleza del pensamiento, psíquica o ideal, o ambas cosas, debe ser parte del examen de la cuestión de la existencia de objetos ideales en general.

En su día dije que los objetos ideales no son conocidos del hombre ingenuo, en el sentido de que, aunque éste los conozca como *objetos*, no los conoce como *ideales*, o no los conceptúa de tales; sino que la concepción toda de objetos ideales es exclusiva de los filósofos. Quienes han conceptuado o conceptúan de ideales varias clases de objetos.

Los primeros objetos concebidos como objetos ideales fueron las "*ideas*" por Platón. Pero la ideas de Platón son una confusión de las clases de objetos concebidos posteriormente como clases de objetos ideales por separado: los "objetos" o "entes matemáticos", las "ideas generales" o los "conceptos universales", las "esencias", las "relaciones" y los "valores". Y además, Platón "vio" sólo confusamente la índole "ideal" de sus ideas: por un lado, las veía como sustancias metafísicas; por otro lado, tan a la manera de las cosas —Ortega decía como "cuasicosas" o "quisicosas"—, de las sustancias, materiales, que únicamente por ello se comprenden dificultades de la "participación" que sólo son posibles tratándose del "reparto" de cosas materiales: la imposibilidad de que un manto se *reparta íntegro* entre varias personas, es una contradicción en los términos —en los términos de la constitución de lo "material"; pero que una pluralidad de objetos materiales, o de sujetos, participen de un mismo objeto ideal, es el fenómeno que estamos presenciando siempre todos los que presenciamos fenómenos como el de los que estamos aquí percibiendo varios "muebles" o varias "personas"; y es el fenómeno de lo *ben kai pollá* que llevó a Platón a reconocer las ideas, aunque fuese confusamente, por no conseguir mantenerse en el delgado filo entre "lo sensible", los fenómenos físicos y psíquicos, y lo metafísico, lo que no es fenómeno, filo en el que vacila lo ideal, y en el que quizá no ha conseguido "mantenerse" nadie antes de Husserl. Esto último consiste en reconocer bien los modos característicos de lo

ideal. La confusión contraria se ha manifestado principalmente en la unión, bajo el término de "suprasensible", de dos clases de objetos tan diferentes como los *ideales*, que son *fenómenos*, y los *metafísicos*, que *no pueden* serlo, o, lo que es aún peor, en la unión de estas dos clases de objetos bajo el nombre de "metafísicos", propio únicamente para la segunda. Pero pasemos a las distintas clases de objetos concebidos como clases de objetos ideales.

Los objetos o existentes *matemáticos* se han tomado por objetos ideales *arquetípicos*, hasta el punto de haber debido elegirlos por los representantes de los objetos ideales, al exponer la segunda de las dos clasificaciones cardinales de los objetos. Pero, por otra parte, se los ha concebido ya como *conceptos*, ya como *esencias* u *objetos*, en general, *distintos de los conceptos*. Es lo hecho por Husserl, que los distingue, llamándolos "esencias matemáticas", de las demás esencias llamadas por él "esencias morfológicas". Para mí, son *modos cuantitativos*, ya de los solos objetos *físicos*, fenómenos o metafísicos, si hay éstos, como *los modos espaciales* o *geométricos*, ya de todos los objetos *reales*, como los *modos temporales*, ya de todos los objetos o existentes, como los *modos numéricos* o *aritméticos*. Pero, para mí también, como los modos cuantitativos son una subclase de los *modos relativos*, o de las *relaciones*, a éstos se reducen los objetos o existentes matemáticos, que es por lo que no voy a tratar de éstos más, aparte, en esta lección.

Las ideas generales, o los conceptos universales, o simplemente "los *universales*", *no* son los solos conceptos 'género', 'especie', 'diferencia', 'propio', 'accidente', sino *todos* los conceptos genéricos, específicos, diferenciales, propios, accidentales. Los concibieron separadamente como objetos ideales los "realistas" medievales, pero con una confusión pareja de la de Platón, y delatada ya por el nombre "realistas": lo *ante rem* es ello mismo una *res*, una cosa, aunque sea una cosa en el intelecto divino, una idea divina. Esta concepción debe rectificarse y completarse de acuerdo con lo expuesto en las lecciones anteriores. En primer lugar, debe tomarse como una misma clase de objetos *todos* los conceptos, no sólo, pues, "los universales" de la tradición, sino además, por un lado, las categorías y los trascendentales, y por otro lado, los conceptos individuales, puesto que, en cuanto "conceptos" todos, todos han de ser de la misma índole, sea ésta la que sea. En segundo lugar, de la misma índole han de ser aun los juicios, los raciocinios, el pensamiento entero, puesto que se integran de conceptos; pero por lo mismo, precisamente, no resulta menester considerar los compuestos de conceptos aparte de éstos: puede reducirse al examen de la cuestión de la naturaleza de éstos, de los conceptos, el examen de la cuestión de la naturaleza del pensamiento en general. En tercer lugar, indica-

ré expresamente, que si en la clasificación que hice de los conceptos no incluí, además de los conceptos específicos y genéricos, conceptos "diferenciales", como 'racional', "propios", como 'hilaris', ni "accidentales", como 'blanco', es porque los conceptos como éstos quedan, para mí, abarcados por los específicos y genéricos *modales*.

El reconocer las *esencias* como unos objetos *ideales* distintos de los conceptos, tiene por prerrequisito el reconocer en ellas unos *objetos* distintos de los conceptos. Para mí, son, ante todo, como expuse en su lugar, una clase de *conceptos* correlativos de cada uno de los universales modales. En todo caso, existen estos "conceptos esenciales", de los que la naturaleza ha de ser la misma que la de los demás "conceptos", por lo que el examen de la cuestión de ella quedará implícito en el examen de la cuestión de la naturaleza de los conceptos en general.

Encontramos las *relaciones* como una de las cuatro subclases de *modos* que encontramos en la primera de las dos clasificaciones cardinales de los objetos. Luego fuimos reencontrándolas en contextos tales, que requieren hagamos de ellas un examen aparte en la próxima lección entera.

Finalmente, los "*valores*", así llamados sólo desde tiempos relativamente recientes, sea desde Lotze o desde otro.

Al tratar de las clasificaciones de los objetos, dije cómo el estudio acabado de los valores no puede ser otro sino el de las expresiones imperativas, especialmente las morales, y las artísticas. A tales estudios compete particularmente lo que diferencia específicamente a los valores de los demás objetos ideales. Aquí bastaría considerar lo que tengan de común con éstos. Pero esto mismo es discutible: puesto que hay quien quiere que los valores no sean objetos ideales, sino objetos integrantes por sí solos de una clase aparte, en razón de la importancia de sus características diferenciales. Sin embargo, esto podría ser cuestión "de nombre", o de clasificación convencional, o de conveniencias de clasificación, si realmente tienen características en común con los objetos ideales. El tomarlos por unas *esencias* parece más generalizado que el tomarlos por unos meros *conceptos*, sobre todo porque parecen evidentemente rebasar el orden de los meros conceptos y de sus rigurosos correlatos, por sus relaciones, sean las que sean, con las emociones y mociones.

Dejando, pues, el estudio todo de los valores para el de las expresiones imperativa y artística, las reducciones que hice o limitaciones que mentè al referirme a los objetos matemáticos, los conceptos, las esencias y las relaciones, reducen, en suma, el tema del resto de esta lección y de la siguiente al de la naturaleza, psíquica o ideal o ambas cosas, de los conceptos, y de las relaciones.

Los conceptos nos están presentes ellos mismos; no meramente representados por otros existentes, éstos sí presentes ellos mismos, como los existentes metafísicos nos están representados por los conceptos de ellos. Los conceptos no son, pues, existentes metafísicos, sino fenómenos.

Pero no son fenómenos físicos, ni compuestos, perceptos o imágenes, ni elementales, sensaciones, por no presentar los dos modos diferenciales de estos fenómenos. Los conceptos no presentan esencia sensible o sensorial alguna, o no son perceptibles por ningún sentido. Ni tienen extensión alguna, ni por ende están localizados ni son localizables en el espacio. Fenómenos físicos, ya perceptos, ya imágenes, son las expresiones verbales que los notifican, las orales y las de la "palabra interior", pero los conceptos no se identifican con ellas, aunque no existan sino en o con ellas. Todo, de acuerdo con lo expuesto en la lección sobre lo *sui generis* del pensamiento.

En cambio, parecen ser fenómenos psíquicos, por parecer presentar los dos modos diferenciales de estos fenómenos: tener esencia activa y ser fenómenos de conciencia.

Pensar se presenta como una actividad, llamada también "discurrir", de donde el nombre de "pensamiento discursivo". Sus elementos no pueden menos de tener la misma esencia activa, que en ellos es la de concebir los objetos correspondientes. Y sin embargo, pudiera tratarse de una apariencia engañosa: de la actividad, no del pensamiento, de los conceptos mismos, sino de la física de la palabra interior y la psíquica de las emociones y mociones concomitantes; engaño favorecido por la concepción corriente de las imágenes, en este caso las de la palabra interior, como fenómenos psíquicos, y por la activación de las relaciones, que explicaré en la lección próxima y que en este caso sería la de las relaciones entre los conceptos mismos en que consiste el discurso del pensamiento propiamente tal, si no también de las que son objeto de los conceptos de ellas y las que integran objetos de otros conceptos.

Lo mismo, y en parte justo por lo anterior, pasaría con la aparente conciencia del pensamiento, de los conceptos, como integrándonos o constituyéndonos. Esta conciencia pudiera ser la de la palabra interior, conceptuada de fenómeno psíquico y con la que se identifica, aunque erróneamente, el pensamiento; la de las emociones y mociones concomitantes, éstas sí genuinos, prototípicos fenómenos psíquicos y de conciencia; y hasta la de la activación de relaciones en cuanto actividad psíquica.

Pero si los conceptos no tienen esencia activa, ¿qué esencia tienen?, puesto que no son nada, sino que han de consistir en algo. Y si no son

fenómenos de conciencia, ¿cuál es su especie de presencia?, puesto que hemos quedado en que nos están presentes ellos mismos.

Pues, tienen una esencia *sui generis*: su "comprensión" "indicativa" de los objetos de su "extensión":

denotando, universal *lato sensu* o individualmente, los elementos de lo existente, las sensaciones, las emociones y mociones elementales, las relaciones y ellos mismos, los conceptos, de los que hay conceptos, los conceptos de conceptos;

denotando-connotando, universal *lato sensu* o individualmente, los objetos compuestos de los elementos anteriores, modos y sustancias, perceptos, imágenes, psiques;

connotando negativamente, o de inexistentes o infinitos, los existentes denotados por los conceptos anteriores.

La comprensión de los conceptos indicativos de sensaciones y emociones y mociones elementales es "modal" "cualitativa" o "activa", "no relacional". La de los conceptos indicativos de relaciones, "modal" "relacional". La de los conceptos de objetos compuestos, "modal" o "sustancial" "mixta", de "cualitativa o/y activa" o "no relacional" y "relacional".

Esta esencia es indicativa de los respectivos objetos en el sentido indicativo del "de": en el de ser los conceptos existentes distintos de los respectivos objetos, o éstos distintos de los conceptos de ellos. Los conceptos de fenómenos físicos y psíquicos y de relaciones, si no son fenómenos físicos, como hemos reconocido, ni psíquicos, como parece que estamos reconociendo, ni relaciones, como reconoceremos cabalmente en la lección próxima, son, pues, diferentes de todos estos sus objetos. Si todos los conceptos son homogéneos, como parece, los conceptos de conceptos de objetos no conceptos serán de la misma esencia que estos conceptos de objetos no conceptos. Los conceptos de existentes metafísicos serían también distintos de estos sus objetos, si fuesen conceptos connotantes *sui generis* de fenómenos denotados por otros conceptos, lo que decidirá el estudio de la negación.

Tan *sui generis* como la esencia de los conceptos sería su presencia, muy de acuerdo con las relaciones que efectivamente hay entre las esencias de las clases de objetos y las especies de presencia de éstos: es la que se dice "pensarlos" nosotros, o "notificarlos" las expresiones verbales, o su no más caracterizable, indefinible, existencia o presencia en o con estas expresiones. En cuanto éstas son exclusivas del hombre, exclusivos de éste son también los conceptos, el pensamiento, en el sentido de no existir más que, si no en él, para él, de no presentársele más que a él, o no presentárselo más que él.

Una misma cosa con la conciencia de los genuinos fenómenos psíquicos "propios" es la subjetividad de ellos: el estarle o serle presentes a "su" sujeto, integrándolo o constituyéndolo, con exclusividad, o como no integran o constituyen a ningún otro, ni a ningún otro le están o son presentes. En cambio, los fenómenos de las conciencias ajenas son objeto de la percepción de la psique ajena, con la intersubjetividad común a ésta y a la percepción de los fenómenos físicos.

Los conceptos parecen tener la subjetividad de los fenómenos psíquicos en tanto se los concibe como siendo fenómenos de esta clase. Cada uno de nosotros piensa que piensa o que concibe con "sus" conceptos. Pero, una vez más, pudiera tratarse de que piensa o concibe con los conceptos notificados por "su" palabra interior, conceptuada de fenómeno psíquico. Porque, por el contrario, los conceptos presentan una notoria y notable intersubjetividad. El fenómeno de la comprensión de las expresiones verbales abarca el de la comprensión de los pensamientos, de los conceptos, notificados por ellas, y éste parece consistir, y no poder consistir más que, en pensar los mismos conceptos que el sujeto de la expresión que los notifica. En general, a los sujetos nos parece que pensamos todos un mismo concepto, en cuantos casos proferimos, o escribimos, una misma expresión verbal, o pensamos con una misma palabra interior, inequívoca o unívoca, naturalmente. Pero el término "mismo", que acabo de emplear en singular y antes en plural, es ambiguo: en unos casos notifica el concepto 'idéntico'; en otros, el concepto 'igual'. ¿Cuál de los dos notifica en el caso de los conceptos? La respuesta a esta pregunta será decisiva de la solución al problema de la naturaleza del pensamiento, o de la clase de objetos que sean los conceptos.

Hay en esta aula varias *mesas*. El concepto 'mesa', uno, idéntico, las concibe todas en la forma de la "universalidad", que expuse en las lecciones anteriores y voy ahora a llamar su "intersubjetividad", para contrastar incluso terminológicamente la relación del concepto con sus objetos y la relación de él con sus sujetos.

Las varias *mesas* del aula están concebidas con el concepto 'mesa' por cada uno de nosotros, los varios sujetos aquí presentes. ¿Por cada uno con un concepto 'mesa' suyo y distinto del de cada uno de los demás, o con un concepto 'mesa', uno, idéntico, por todos nosotros?

En el primer caso, usted con su concepto 'mesa' concibe todas estas *mesas*, y usted con el suyo todas estas mismas mesas, y yo con el mío también estas mismas mesas. Cada uno de estos conceptos es "interobjetivo", pero "subjetivo".

En el segundo caso, usted, y usted, y yo, con el concepto 'mesa', uno, idéntico, concebimos todas estas *mesas*. Este concepto 'mesa' es "intersubjetivo" además de "interobjetivo".

En este segundo caso, no habría más que el concepto universal o interobjetivo y además intersubjetivo 'mesa' de las mesas y éstas. Hay también, claro, el concepto 'mueble', género inmediato de la especie 'mesa'; y puede haber el concepto, reflejo, del concepto 'mesa', a saber, 'el concepto 'mesa' ': ambos, 'mueble' y 'el concepto 'mesa' ', tan idénticos e intersubjetivos, a su vez, como el propio 'mesa'.

En el primer caso tendría que haber más.

Por lo pronto, habría las *mesas* y, cuantos somos nosotros, otros tantos conceptos subjetivos 'mesa', aunque cada uno universal o interobjetivo de ellas.

Pero además tendría que haber, cuantos somos nosotros, otros tantos conceptos subjetivos de los conceptos subjetivos 'mesa', aunque cada uno universal o interobjetivo de estos conceptos subjetivos 'mesa' y —así indefinidamente.

Pues si la pluralidad de las *mesas* se concibe con los conceptos subjetivos 'mesa', la pluralidad de los *conceptos subjetivos* 'mesa' ha de concebirse con los conceptos subjetivos de estos conceptos subjetivos 'mesa' —y así indefinidamente.

Si se reconoce que no hay tal regreso, se reconocerá que se debe a no haber tampoco la pluralidad de los conceptos subjetivos 'mesa', sino pura y simplemente el concepto intersubjetivo 'mesa'.

De las *mesas* hay el concepto universal o interobjetivo 'mesa'. Pero del concepto 'mesa' de usted, y del concepto 'mesa' mío, no hay el correspondiente concepto universal o interobjetivo porque no hay más que el concepto universal o interobjetivo e intersubjetivo 'mesa'.

Del concepto 'mesa' de usted, y del concepto 'mesa' mío, no hay más concepto que el concepto 'el concepto 'mesa' ', y éste no es un concepto universal o interobjetivo de tal pluralidad de conceptos subjetivos, sino el ya visto concepto reflejo del concepto universal o interobjetivo e intersubjetivo 'mesa'. Pues de los conceptos subjetivos 'mesa' no sería el género, más que del concepto idéntico 'mesa', los conceptos subjetivos 'mueble'...

Se impone, por tanto, esta conclusión: no puede haber conceptos *distintos* subjetivamente, pero *iguales*; no hay más que conceptos *idénticos* intersubjetivamente.

La igualdad es la relación de distintos individuos con un idéntico universal de ellos. Es vista del lado de los objetos la forma misma de concebir los conceptos universales vista del lado de éstos como su universalidad. La dificultad de que la igualdad de los individuos no esté en

ellos antes de concebirlos con un universal, y justo para poder concebirlos con éste, es la misma del concebir el universal una pluralidad de individuos sin que haya en éstos mismos algo universal, y puede aceptarse de la misma manera: lo universal en los individuos, la igualdad de éstos, haría lo mismo que volvería a hacer el universal, luego son superfluos; no se comprende la relación directa del universal con los individuos ni más ni menos que se comprende la relación directa del universal con el universal en los individuos y encima la relación de este universal con los individuos.

En la próxima lección expondré cómo las relaciones son distintas de los conceptos de ellas. ¿No acabo de reducir la relación de igualdad al concepto universal? No. La relación entre los individuos y el concepto universal no es ni este concepto, que puede ser 'mesa', ni el concepto 'igualdad' de tal relación, distinta de él. En general, las relaciones entre conceptos y objetos no conceptos, o entre conceptos, no son menos distintas de los conceptos de ellas que las relaciones entre objetos no conceptos.

Los conceptos no son distintos individuos de universales idénticos: son pura y simplemente individuos-especies o individuos-universales, como los ángeles de Santo Tomás. Mejor fuera no llamarlos "individuos", sino "singulares" —el concepto 'mesa', el concepto 'igualdad'...—, si no fuese por lo plurívoco del término "singular" y lo irremplazable de él en más de una de sus acepciones.

Tales individuos-universales son incluso los conceptos individuales, por el objeto; en cuanto conceptos, son homogéneos con los universales. Cuando digo "esta mesa", y pienso 'esta mesa', y ustedes me comprenden, cada uno de ustedes piensa idénticamente este mismo concepto. Si el profesor del aula de al lado dice también, por caso, "esta mesa", él y yo pensamos idénticamente el mismo concepto, 'esta mesa', de la cercanía de una mesa al sujeto de la expresión, del concepto y del objeto, la *mesa* a la que está él, el sujeto: lo distinto son los objetos individuales del concepto y los sujetos individuales de él, que es lo peculiar del concepto situacional.

Las consideraciones que he hecho acerca del concepto 'mesa' pensado simultáneamente por cada uno de nosotros, valen para el mismo concepto pensado por cualquiera de nosotros en momentos discretos del tiempo. Si uno de nosotros siente ahora el mismo interés que sintió en un momento más o menos anterior, el interés de antes y el de ahora son dos fenómenos psíquicos individualmente distintos, pero iguales, o de idénticamente la misma especie o concepto 'interés'. Pero si uno de nosotros pensó anteriormente el concepto 'mesa' y vuelve a pensarlo

ahora, no pensó y piensa sendos conceptos 'mesa' individualmente distintos, pero de la misma especie o concepto, que no se encuentra: el concepto 'mueble' de antes y el concepto 'mueble' de ahora no son el género del concepto 'mesa' de antes y el concepto 'mesa' de ahora más que el concepto 'mueble' idéntico antes y ahora del concepto 'mesa' idéntico antes y ahora; y el concepto 'el concepto 'mesa'' no es un concepto universal o interobjetivo del concepto 'mesa' de antes y el concepto 'mesa' de ahora, sino el concepto reflejo del concepto 'mesa', cada uno de los dos idénticamente intersubjetivo. Si uno de nosotros pensó anteriormente el concepto 'mesa' y vuelve a pensarlo ahora, pensó y piensa idénticamente el mismo concepto 'mesa'. Es una diferencia decisiva entre los fenómenos psíquicos genuinos y los conceptos.

Reparemos ahora en lo que representa la identidad de los conceptos.

Idénticamente el mismo concepto puede estar presente con simultaneidad a todos los sujetos posibles y a cada uno de ellos en cada momento de los sucesivos, continuos o discretos, del tiempo. Por intermedio de la presencia a los sujetos en el espacio y en el tiempo, es una presencia del concepto mismo en éstos. ¿Cómo concebirla? Como una ubicuidad y una duración continua, si se pudiera concebirla como una localización en sentido propio y una duración. Pero para poder concebirla como localización en sentido propio, fuera menester que los conceptos fuesen fenómenos físicos. Y para poder concebirla como una duración, fuera menester que los conceptos tuviesen una esencia activa. No es posible concebirla, pues, sino como una relación con el espacio y el tiempo tan diferente de las relaciones propias con éstos llamadas "espacialidad" de los fenómenos físicos y "temporalidad" de los físicos y los genuinamente psíquicos, que mejor se la llama "inespacialidad" e "intemporalidad".

Estas inespacialidad e intemporalidad anejas a la identidad intersubjetiva de los conceptos, la corrobora la peculiar trascendencia metafísica de éstos. Concebimos existentes metafísicos pensantes de idénticamente los mismos conceptos que nosotros, por ejemplo, idénticamente el mismo 'dos' y el mismo 'cuatro', si uno de ellos piensa que 'dos y dos son cuatro'.

Ahora bien, para que los conceptos pudieran ser fenómenos psíquicos, sería menester que fuesen actos de concebir individualmente distintos en los momentos discretos del tiempo y en las distintas psiques o sujetos, aunque iguales, para hacer posible con su igualdad la comprensión de las expresiones verbales y en general la aparente identidad intersubjetiva del pensamiento; pero si esta identidad no es aparente, sino lo único real, por su irreconciliabilidad con los modos diferenciales de los genuinos fenómenos psíquicos no pueden ser de éstos los

conceptos, que serán, por tanto, otra clase de objetos, "ideales", en el sentido que precisaré.

En suma, el reconocimiento de actos psíquicos de pensar, elementalmente conceptos, es perfectamente redundante, superfluo. Con ellos solos no se salva el fenomeno de la intersubjetividad de los conceptos, salvado por los conceptos ideales solos: ¿a qué superponer éstos a aquéllos? ¿Para salvar el fenómeno de conciencia de la actividad de pensar? Éste lo salva el fenómeno de la palabra interior con las concomitantes emociones y mociones, y activaciones, aunque estos fenómenos concomitantes sean en verdad los solos fenómenos psíquicos del caso, no también la palabra interior misma, fenómeno activo, pero físico, tomado por psíquico erróneamente.

Quedan por examinar temática y sistemáticamente las relaciones de los conceptos entre sí y con las demás clases de objetos. Las relaciones de los objetos de una clase entre sí y con las demás son modos diferenciales de las clases. Así, se conciben los fenómenos físicos en relación de causalidad eficiente entre sí, o intrafísica, y los psíquicos en relación de la misma causalidad también entre sí, o intrapsíquica, y los unos y los otros en la misma relación de causalidad, psico-física, directa e inversa.

Los conceptos se conciben en esta misma relación, de causalidad eficiente, entre sí, y directamente con los fenómenos psíquicos, y por intermedio de éstos con los físicos. Se conciben los conceptos —suele decirse "las ideas", favorecidos de la confusión de conceptos e imágenes y favoreciéndola— causando unos otros, causando emociones y mociones, por ejemplo, tristeza, alegría o voliciones, por intermedio de éstas movimientos del cuerpo propio, y por intermedio de éste de otros cuerpos; y causados por perceptos, mociones y emociones, aunque no sería lo mismo causar un percepto en cuanto objeto el concepto de él que causar una emoción o moción el concepto de un objeto distinto de ella: lo primero no sería causalidad eficiente. Pero puede tratarse, todavía, de la misma engañosa apariencia repetida: en relaciones de causalidad estarían, con las emociones y mociones, los fenómenos físicos, y entre sí, solamente las expresiones verbales, particularmente las de la palabra interior, notificantes de los conceptos, pero no estos mismos.

Estos mismos están con las expresiones verbales en la relación *sui generis*, no más caracterizable, indefinible, como ya dije, de la existencia o presencia en o con ellas que llamamos "notificación" por ellas o decimos "pensarlos" con ellas.

Con estas mismas, las expresiones, en cuanto objetos de ellos en la reflexión sobre ellas; con ellos mismos, específicamente, en cuanto objetos de otros, los conceptos de conceptos, en la reflexión sobre ellos;

y con todos los demás objetos, en cuanto lo son de ellos, están en la relación de la objetivación, absolutamente exclusiva de ellos, aun cuando fuesen fenómenos psíquicos, pero que los diferenciaría tanto de los demás de éstos como los diferencia de todos los demás objetos. Si esta relación, sea universal o individual, de denotación o connotación, es meramente "indicativa", y no "constitutiva", ni siquiera parcialmente, de los objetos, no puede concebirse como causalidad formal, propiamente, entre los conceptos y sus objetos, ni como participación de éstos en los conceptos. Las dificultades de la participación no son mayores que las de las relaciones de los conceptos con los demás objetos, pero las relaciones entre las clases de existentes integrantes de lo existente fenómeno, en que consiste esta integración, son fenómenos ellas mismas, por incomprensibles que resulten.

Entre sí están los conceptos, además de la relación de reflexibilidad que mentè hace un momento, en las relaciones propias de su esencia, las relaciones entre sus comprensiones, correlativas de las de extensión con sus objetos, y que abarcan las de composición con los últimamente simples, denotantes sin connotación, y dan las de clasificación de ellos.

De todo lo anterior parece la única consecuente conclusión la de que los conceptos son fenómenos, pero ni físicos ni psíquicos, sino de una clase literalmente *sui generis* de objetos, la llamada tradicionalmente "entes", "existentes" u "objetos ideales". Este calificativo puede seguir usándose, pero tomando en cuenta las consideraciones siguientes.

No debe entenderse que los conceptos sean menos reales, en el sentido de menos existentes, ni en el de menos fenómenos, que los físicos y los psíquicos. Debe entenderse en el sentido de ser los conceptos unos existentes y unos fenómenos tan existentes y tan fenómenos como los físicos y los psíquicos, pero diferentes de éstos por las respectivas especies de esencia, presencia fenoménica y relaciones todas, entre ellas particularmente la relación con los sujetos y por intermedio de éstos con el espacio y el tiempo, y singularmente la relación con todos los objetos, de objetivación de éstos.

Si fueran fenómenos psíquicos, habría que concebirlos como modos activos, de las sustancias psíquicas, de las psiques, de los sujetos. Siendo objetos o existentes ideales en el sentido precisado, pueden concebirse como sustancias, con tal de no concebirlas, inconsecuentemente, como sustancias físicas ni psíquicas: su sustancialidad estaría rigurosamente en su no ser modos de ninguna sustancia, ni psíquica, ni siquiera de su mismo género, ideal, sino ser, por ende, cada uno de ellos pura y simplemente en sí.

La concepción de los conceptos como tales objetos ideales representa, sin duda, una concepción de lo existente que sorprende por extraña a la corriente.

Ésta es la de que las psiques humanas están integradas por sensaciones, percepciones, imágenes, pensamientos y emociones y mociones. Pero si las sensaciones y las imágenes son fenómenos físicos, las percepciones se resuelven en sensaciones, imágenes, relaciones y emociones y mociones, y los pensamientos no son fenómenos psíquicos, las psiques quedan reducidas a emociones y mociones subjetivas, integradas, por medio de los fenómenos físicos que son los perceptos intersubjetivos de las expresiones orales y las imágenes subjetivas de la palabra interior, con unos conceptos intersubjetivos ni físicos ni psíquicos.

Pero aunque lo extraño a la concepción corriente subsista, la sorpresa debe desaparecer, en cuanto el sorprendido se percate, como puede hacerlo, de que salva los fenómenos mejor que la corriente, por no ser sino el resultado mismo de una fenomenología más acuciosa y rigurosa que la de la concepción corriente, recibida tradicionalmente sin la revisión *semel et simul* que para todas las ideas recibidas pidió ejemplarmente Descartes.

LECCIÓN XXIII

LAS RELACIONES

El estudio de las relaciones debe empezar por el doble inventario de las expresiones de ellas y de las relaciones expresadas. Para hacer este inventario debe partirse, una vez más, de las partes de la oración. Partiendo de ellas, se llega a un resultado que es lo único que les daré.

Si las expresiones verbales son todas homogéneas en su esencial diferencia respecto de las mímicas, el notificar pensamientos, o elementalmente conceptos, las expresiones de relaciones notificarán conceptos de éstas, pero los notifican de diversas clases.

En las expresiones

"esta hoja está amarilla porque le dio el sol",

"el darle el sol a esta hoja causó que esté amarilla",

"el darle el sol a esta hoja y el estar ella amarilla están en relación causal" o "en relación de causalidad",

las expresiones "porque", "causó", "causal", "causalidad" notifican todas el concepto de la relación de causalidad, pero

"porque", el de la relación como tal, en doble sentido, como la relación que es, la de causalidad y no otra, y como relación; en la forma en que en las mismas expresiones "hoja", "amarilla" y "dio" notifican los conceptos, respectivamente, de una sustancia, una cualidad y una actividad como tales en el mismo doble sentido, como la sustancia, cualidad y actividad que son y no otras, y como sustancia, cualidad y actividad, respectivamente;

"causó", el de la relación activada, concebida como una actividad en la forma en que "amarilleó" notificaría el concepto de una cualidad activada;

"causal", el de la relación cualificada, concebida como una cualidad en la forma en que "dacional" notificaria el concepto de una actividad cualificada;

y "causalidad", el de la relación cualificada sustantivada en esencia, en la forma en que "amarillez", y "el dar" notificarían los conceptos, res-

pectivamente, de una cualidad y una actividad sustantivadas en esencias.

Pues bien, los adjetivos determinativos, los artículos, los adverbios, menos los de modo, afirmación y duda, las preposiciones y las conjunciones, son las partes de la oración que notifican conceptos de relaciones como tales en el doble sentido indicado. "Este" notifica el concepto situacional de la relación de cercanía de un objeto al sujeto de la expresión del concepto y del objeto. "Más" y "para" notifican respectivamente los conceptos de una relación de cantidad y de la relación de finalidad.

De las demás partes de la oración, los sustantivos, los adjetivos calificativos y los verbos que notifican conceptos de relaciones, notifican conceptos de éstas sustantivadas, cualificadas o activadas, respectivamente. Puestos anteriormente sendos ejemplos de sustantivo, adjetivo y verbo no sustantivo, no tiene interés más que hacer referencia al verbo sustantivo. "Es" como sinónimo de "existe" y éste notifican el concepto de la relación de presencia activada, si en tal relación consiste la existencia. "Es" como cópula notifica el concepto de una de las relaciones de identidad, inherencia de un modo a una sustancia, pertenencia de un objeto a una clase: según el contexto verbal o mental, pero, en todo caso, activada.

Los pronombres, por su propia naturaleza de sustitutos de nombres, designan los objetos designados por los nombres que sustituyen, pero como términos —relatos— de una relación, situacional u otra, de la que notifican el concepto como cualificada o concebida como cualidad del objeto. En "esta hoja es mía", "mía" designa la hoja, pero como perteneciente a mí: la relación de pertenencia está concebida como cualidad de la hoja.

En fin, los adverbios de modo, "así", "talmente", notifican conceptos, más o menos generales, de cualidades de actividades; y los de afirmación y duda, "sí", "quizá", designan, objetivándolos reflexivamente, los estados de certeza o duda significados normalmente por los enunciados y las interrogaciones; el primero, con una significación adicional y característica de asentimiento.

Las relaciones expresadas por las partes de la oración que notifican conceptos de ellas en cualquier forma, resultan clasificables de suyo —es decir, por pura comparación de las recogidas y agrupación de ellas por las afinidades que muestran, y no por aplicación de idea alguna preconcebida o anterior a la recolección y comparación de ellas— en las clases siguientes.

EXISTENCIALES. Las expresadas por:

"es" como sinónimo de "existe" o "hay" y, así pues, por éstos: la existencia, si ésta es la relación de presencia;

"con": compañía, coexistencia, copresencia;
"y": yuxtaposición, adición, coexistencia.
COPULARES: expresadas por la cópula:
identidad, igualdad,
inherencia o modalización,
clasificación;
y por afines a éstas, las expresadas por:
"de": propiedad,
"según": conformidad.
CUANTITATIVAS, que son muy subclasificables:
genérico-indefinidas: las expresadas por:
"todo", "parte",
"tanto", "mucho", "poco", "más", "menos",
"un", "cualquiera", "cada", "algo",
"alguno", "alguien";
numerales: las expresadas por:
"uno", "dos"...,
"doble", "medio"...,
"par"...,
"primero", "segundo"...;
espactales: si son genéricamente cuantitativas, con todo y su especificidad: las expresadas por:
"en", "entre", "cabe",
"ante", "tras", "bajo", "so", "sobre",
"desde", "a", "hacia", "hasta";
temporales: si son genéricamente cuantitativas, con toda y su especificidad: las expresadas por:
"durante", "antes", "después"...,
y figuradamente por expresiones propiamente espaciales:
"en", "desde", "hacia", "hasta"...
SITUACIONALES: Expresadas por:
"este"...,
"mi"...,
"aquí"...,
"ahora"...,
y la fundamental de todas ellas: la del sujeto de las expresiones, pensamientos notificados y objetos designados por ellas, comprendida en el concepto notificado por el pronombre con que el sujeto se designa a sí mismo: "yo",
con las correlativas: "tú"...,
CAUSALES en sentido lato. Las expresadas por:
"si": condicionalidad o condicionamiento;

"por", "porque", "pues": causalidad en sentido más estricto, sin embargo extendido entre el más genérico, de 'razón de ser', y el más estricto, de causalidad 'eficiente';
"para": finalidad, causalidad final.
Todas las anteriores son *positivas*.
Pero las hay *negativas*.
Son las expresadas por:
"sin": inexistencia de coexistencia;
"ni": inexistencia de adición, de coexistencia;
"no + cópula": distinción, diferencia... o inexistencia de identidad, inherencia, pertenencia a una clase...;
"o": disyunción contradicción
"pero": adversidad, contrariedad } oposición en diversos grados
"aunque": concesión, contrariedad
o inexistencia de alguna coincidencia, continuidad, conveniencia...
"cero": inexistencia de número;
"(la) nada": inexistencia de (lo) existente;
"ninguno": inexistencia de existentes;
"nadie": inexistencia de personas;
"*nusquam*": inexistencia de localización propiamente tal o en el espacio;
"nunca", "jamás": inexistencia de localización, figurada, en el tiempo.

Los conceptos notificados por estas expresiones no serían conceptos de relaciones, propia o directamente, sino de inexistencia de relaciones positivas, pero por ser, así, de *relaciones negadas*, pueden llamarse de "relaciones negativas". Lo distintivo de ellos sería, pues, comprender el concepto de 'inexistencia'; por lo que serían un caso particular de la negación en general, del que el examen debe remitirse a ésta, reduciendo, correlativamente, el de esta lección al de las relaciones positivas, que serán, efectivamente, las únicas a que voy a seguir refiriéndome, incluso diciendo simplemente "relaciones" siempre que no interese especificar expresamente más.

La cuestión es, ahora, la de qué clase de objetos sean las relaciones. Se resolverá como todas las cuestiones de esta especie: confrontando, en esta cuestión las relaciones, con los modos diferenciales de las clases de objetos.

Cuando digo "esta mesa y esa silla", notificando el concepto de la relación de adición de la silla a la mesa, esta relación misma me está presente, no meramente representada por el concepto, éste sí presente él mismo. Si otro tanto pasa con todas las demás relaciones, éstas no son existentes metafísicos, sino fenómenos. Pero hay, por lo menos,

una relación con la que parece no pasar lo mismo. En la relación *de causalidad* eficiente sería fenómeno únicamente la sucesión, esta relación temporal: la causalidad misma, el "producir" la causa el efecto, no sería fenómeno, sería propiamente metafísico. Pero se concederá que *los conceptos* de 'causar', 'causación', 'causalidad' son fenómenos; de suerte que si *a ellos se redujese la relación*, o ésta *no* fuese un *objeto distinto del concepto* de ella, sería fenómeno, el fenómeno que es el concepto de ella. Ésta es cuestión que dilucidaré algo más adelante. En todo caso, las demás relaciones no serían existentes metafísicos, sino fenómenos.

Pero no físicos, ni compuestos, perceptos o imágenes, ni elementales, sensaciones. Pues no presentan ninguno de los dos modos diferenciales de estos fenómenos: ni esencia sensible o sensorial o no son perceptibles, ni espacialidad o extensión y, por ende, localización ni localizabilidad en sentido propio, en el espacio. La adición de esa silla a esta mesa no tiene color alguno ni ninguna otra cualidad sensible. Ni tampoco centímetros, milímetros o metros, lineales, cuadrados o cúbicos, o extensión alguna. Ni, por ende, está, ni puede estar localizada ni en la mesa, ni en la silla, ni entre ambas, ni en lugar alguno del espacio. Esto vale, no sólo de una relación *no espacial* como la adición, sino incluso de las relaciones espaciales, como la arquetípica de la localización misma, la del concepto notificado por "en". Esta mesa está en esta aula, pero la relación del concepto notificado por "en", la relación de localización de esta mesa en esta aula, no está a su vez en relación de localización de ella misma ni en la mesa, ni en el aula, ni en ningún otro lugar del espacio. Ella pone a la mesa y al aula en ella, en la relación de localización de la mesa en el aula; pero ella no está puesta, a su vez, en ella misma. Las relaciones "espaciales" se llaman así, no porque ellas tengan el modo de la espacialidad, sino por los relatos, que son los que lo tienen, por obra de ellas, por estar puestos en ellas, por ellas. Que relaciones en sí inespaciales constituyan lo espacial en cuanto tal, no es menos fenómeno que, aunque sea tan incomprensible como, el constituir las relaciones en general, que no son fenómenos físicos, según vimos, estos fenómenos, según expondré, o fenómenos psíquicos, sin ser esto ellas, según vamos a ver.

Porque tampoco presentan ninguno de los dos modos diferenciales de los fenómenos psíquicos genuinos: ni esencia activa, ni ser fenómenos de conciencia como integrándonos o constituyéndonos los "propios" y perceptos de la percepción de la psique ajena los ajenos.

Las relaciones son corrientemente objeto de conceptos notificados por sustantivos verbales: "adición", "localización", etc. Esto puede deberse, o a que las relaciones mismas sean actividades, modos activos,

o a que, no siendo tales modos, se conciban corrientemente "activados". Pero las relaciones mismas no parece que puedan ser, ni parece que sean efectivamente, actividades, la actividad de adicionar, la actividad de localizar, etc., más que si son actividades psíquicas. Éstas no podrían ser más que emociones o mociones o bien conceptos. Nadie dirá que adicionar, localizar, etc., le parezcan actividades emocionales o mocionales. Y hemos reconocido que los conceptos no eran actos psíquicos. Pero la consecuente conclusión, las relaciones no son actividades, ni por ello fenómenos psíquicos, requiere quedar confirmada por una doble explicación: la de que parezcan las actividades de adicionar, localizar, etc., y corrientemente se conciban como tales actividades. La doble explicación se encuentra en la confusión de ellas con los conceptos de ellas y en la concepción de los conceptos como los actos psíquicos de concebir. Desechada esta concepción en la lección anterior, queda desechar en ésta la confusión de las relaciones con los conceptos de ellas, que no pueden ser sino los conceptos "ideales" de ellas. Pero estas afirmaciones resultarán reforzadas por unas observaciones complementarias.

Las actividades de adicionar, etc., serían esencialmente las mociones de la aprehensión de relaciones. La adición es una coexistencia aprehendida en la presentación sucesiva de los relatos: percepción de la mesa y luego de la silla, etc. El proceso de las percepciones, o de la presentación que sea, produciría la ilusión de ser la relación misma una operación del sujeto. A lo que puede añadirse la actividad de expresar el concepto de la relación por medio de la palabra interior.

Al no ser las relaciones fenómenos físicos ni para el pensamiento vulgar, ni tener éste noción de objetos algunos como 'ideales', por lo que no puede concebir el pensamiento más que como actividad psíquica, tampoco puede concebir las relaciones más que como actividades psíquicas, y más especialmente de pensar o concebir.

A lo que le mueve además el hecho de que de las actividades son las muchas "transitivas", por esta su propia índole, "comprensivas" de relación con su "objeto directo".

Algunas de las relaciones espaciales y temporales, las de los conceptos notificados por expresiones como "desde" y "hasta" o "hacia", son relaciones vinculadas al movimiento, y la actividad que es éste le parece afectar en algo a las relaciones mismas a quien no se fija bien en que, si desde aquí hasta allí hay una distancia que, en sí estática, se hace presente en un movimiento, la relación misma no es este movimiento, ni ninguna otra actividad.

Entre las relaciones causales, de la de condicionamiento puede reconocerse en seguida que es una relación lógica, de suyo estática, incluso

cuando se concibe como relación de condicionamiento una relación de causalidad eficiente; de la de finalidad puede no reconocerse tan pronto, pero no es imposible reconocer que ella misma no es ninguna actividad, por muy vinculada que esté a las actividades de consecución de los fines con los medios o de destinación; pero la de causalidad eficiente parece consistir en la causación o el causar mismos, el *producir* la causa el efecto. Sin embargo, pudiera tratarse de lo siguiente.

En el causar se reduciría el fenómeno a la sucesión, relación temporal, del concebido como causa y el concebido como efecto, mientras que en lo demás se trataría únicamente de este concebir, a saber, la relación de sucesión como de causación. Esta relación sería la primera encontrada que se reduciría al concepto de ella, o que no sería un objeto distinto de este concepto.

El concebir como causaciones sucesiones de fenómenos físicos parece ser una generalización antropomórfica del concebir como causación la sucesión del fenómeno psíquico de la volición y el físico de un movimiento del cuerpo propio; generalización equiparable a la del concebir la existencia como actividad. El concebir la causalidad entre puros fenómenos psíquicos sería posterior. Pero así en este caso como en el de la volición y el movimiento del cuerpo, son los fenómenos sucesivos actividades, y harían concebir su sucesión también como actividad, inducidos también por ser el movimiento el objeto intencional de la volición, aunque fuese sólo por intermedio de una imagen o concepto de él, reconocidos posteriormente a su vez por efectos psíquicos de causas psíquicas, o casos de la causalidad puramente intrapsíquica. Pero ¿por qué concebir la sucesión como la actividad *sui generis* del *producir* la volición el movimiento, del *dar la existencia*, o *hacer presente*, o *presentar*, aquélla a éste?

En las lecciones sobre la negación expondré, además de la actividad de la existencia, cómo los conceptos trascendentales dan dos concepciones posibles de cualquier existente: como existente de una existencia finita, o en relación con la inexistencia, o contingente o posible, y como existente de una existencia infinita, o sin la relación con la inexistencia, o necesaria. El concebir la sucesión entre una volición y un movimiento del cuerpo como causación de éste por aquélla, bien pudiera ser un caso particular, incluso el caso generador, de la concepción del determinismo universal; tal cual el concebir la volición como libre pudiera ser el mismo caso de la concepción del indeterminismo universal, que no parece existir en la historia en forma tan cabal como la del determinismo. Si fuese así, el concepto de 'causalidad' sería correlativo de un concepto como el de 'libertad', que comprendería el de 'inexistencia' y pertenecería al grupo de los conceptos trascendentales y de

relaciones "negativas", lo que haría comprender muy bien la reducción de la relación de causalidad al concepto de ella.

Examinemos ahora si las relaciones son fenómenos de conciencia, aun cuando el no ser fenómenos psíquicos, por no tener esencia activa, bastaría para concluir que no pueden ser fenómenos de conciencia. Esta conclusión quedará corroborada por el examen.

De la relación objeto del concepto notificado por "y" cuando digo "esta mesa y esa silla", o de la adición de la silla a la mesa, no tenemos la conciencia que tenemos de las emociones y mociones: como integrándonos; la relación entre la mesa y la silla no nos integra, nos está presente más bien con la "objetividad" con que nos están presentes los perceptos de la mesa y la silla. Pero no siendo perceptible sensiblemente como éstas, su presencia se parece más a la de los conceptos, aunque no pase de parecerse a ella, como espero que reconozcamos.

Si lo que acabo de decir es generalizable, como parece, a toda relación de los fenómenos *físicos*, ¿lo será igualmente a las relaciones de los fenómenos *psíquicos*, como a la del concepto notificado por la misma expresión, "y", en esta otra: "el interés que estoy sintiendo por lo que digo y la admiración que estoy sintiendo por la atención de ustedes a ello"? De este interés y esta admiración tengo conciencia como integrándome. ¿No la tengo asimismo de la relación que los une en la corriente de mi conciencia, de la adición misma de la admiración al interés en la sucesión de emociones y mociones que me integran? Aquí me parece que no. Mientras que tengo del interés y la admiración conciencia como integrándome, la relación entre ellos, la adición de la admiración al interés, me está presente de la misma manera que ella misma, la misma relación de adición, entre la mesa y la silla. La diferencia entre los dos casos estaría en la índole de los relatos, físicos en uno, psíquico en el otro, y de la presencia de ellos, perceptiva la de los primeros, de conciencia la de los segundos, mientras que en los dos casos estaría presente la misma relación de la misma manera, la propia homogéneamente de todas las relaciones. La relación no integraría, a su vez, más los dos fenómenos psíquicos que los dos físicos, a saber, únicamente en el sentido, que expondré más adelante, de darse entre ellos, de ponerlos en ella, que dista de ser exactamente aquel en que me integran el interés y la admiración. De los fenómenos físicos tenemos sensaciones con presencia *sui generis* de relaciones; en los fenómenos psíquicos que nos integran tenemos conciencia de las emociones y mociones con la misma presencia de relaciones.

Finalmente, las relaciones de los fenómenos psíquicos ajenos nos estarían presentes siempre de la misma manera en los perceptos de la percepción de la psique ajena que son tales fenómenos.

Si las relaciones son, pues, fenómenos, pero ni físicos ni psíquicos, no parece que puedan ser más que, o los conceptos mismos de ellas, o unos objetos del mismo género superior 'ideal', pero *sui generis* o de un género inferior o especie, coordinada con la de los conceptos. Confrontémoslas, pues, con los modos diferenciales de éstos.

Los conceptos no tenían ni la esencia sensible o sensorial de los fenómenos físicos, ni la activa de los psíquicos, sino la esencia *sui generis* de la comprensión indicativa, ya no relacional, o de cualidades o actividades elementales, ya relacional, o de relaciones, ya mixta, o de modos compuestos de cualidades o/y actividades y relaciones o de sustancias, compuestas siempre de relaciones. Las relaciones tampoco tienen ni la esencia sensible o sensorial de los fenómenos físicos, ni la activa de los psíquicos, sino también una esencia *sui generis*, justo la relacional en que consisten. ¿No es esta esencia relacional de las relaciones la misma que la relacional de los conceptos de éstas, de suerte que las relaciones se identifiquen con estos conceptos, o no sean objetos distintos de los conceptos de ellas, o este último "de" tenga el sentido especificativo, de los conceptos por los objetos idénticos con ellos, no el indicativo, de los objetos por los conceptos distintos de ellos? No es forzoso, precisamente. Lo relacional de la *esencia* de las relaciones sería el ser éstas *relaciones*. Lo relacional de la comprensión de los conceptos de relaciones sería el ser éstos *de relaciones*, como otros son de cualidades, actividades, sustancias. La esencia de los conceptos de cualidades y actividades es la comprensión indicativa de éstas, no relacional. La homogeneidad de los conceptos requiere que también la esencia de los de relaciones y sustancias sea una comprensión indicativa, de las relaciones o las sustancias. De identificarse las relaciones con los conceptos de ellas, éstos serían unos conceptos sin objeto propio. Hay realmente, como veremos, unos conceptos sin objeto propio, los negativos, que no hacen sino *connotar* los objetos *denotados* por los positivos o propios de éstos. En el grupo de estos conceptos entran las relaciones negativas, según apunté con anterioridad y explanaré en la lección sobre la negación. Pero no parece posible asimilar a los conceptos negativos las relaciones positivas, que son aquellas de que vengo tratando. Por lo demás, los conceptos entrañan *una* relación específica, la de la objetivación, o indicación, denotación y connotación, entre ellos o su comprensión y los objetos todos, incluso las relaciones, incluso esta relación de la objetivación, incluso ellos mismos, los conceptos, en la reflexión sobre ellos, mediante los conceptos de conceptos, como aquí ahora mismo. Si los conceptos de relaciones y éstas se identificasen, las relaciones estarían todas en la misma relación de objetivación con los objetos de otros conceptos en que están éstos con sus objetos. Pero las

relaciones no parecen estar en relación de objetivación con otros objetos; no son objetivantes, como los conceptos, sino objetos. Con otros objetos están en la relación que expondré. Ni siquiera la relación de objetivación entre los conceptos y los objetos está en ella misma: ella no objetiva nada; es simplemente el objeto del concepto de ella, en una reflexión sobre ella como la que estoy haciendo en este momento. En suma, la esencia de los conceptos y la esencia de las relaciones coinciden más en lo negativo, no ser ninguna de las dos ni sensible y física, ni activa y psíquica, que en lo positivo, ser la de los conceptos una comprensión, indicativa de objetos distintos de ellos, entre estos objetos las relaciones, incluso la de indicación entrañada por todos ellos, y ser la de las relaciones la consistente en ser relación.

Los conceptos tampoco eran perceptibles ni fenómenos de conciencia, sino que tenían la presencia *sui generis* del pensarlos o notificarlos las expresiones verbales, o presentarse únicamente en o con éstas. Las relaciones, asimismo: ni son perceptibles, ni fenómenos de conciencia, sino que se hacen presentes en la forma *sui generis* que se dice "intuirlas" o "aprehenderlas", y no es más diferente del ser relaciones que la de presentarse las sensaciones el ser éstas, de la conciencia el ser fenómeno de ella, del pensar el ser pensamiento. Esta presencia de las relaciones coincide con la de los conceptos también en lo negativo, no ser sensible o sensorial, ni de conciencia; pero entre ambas hay una diferencia realmente decisiva: las relaciones no están vinculadas con las expresiones verbales como los conceptos, no se presentan en o con las expresiones verbales; no son notificadas por éstas, ni siquiera por las que notifican los conceptos de ellas, sino que se intuyen o aprehenden directamente, no por intermedio de las expresiones verbales, ni, por ende, de los conceptos mismos. Lo que quiere decir que no necesitan ser objetivadas *stricto sensu* con los conceptos para presentarse como objetos *lato sensu*, igual que los demás objetos distintos de los conceptos. Lo que parece prueba concluyente de su no reducción a éstos o identificación con ellos. Y así se explica y comprende perfectamente que los animales, que no hablan ni, por ende, piensan o conciben, exclusiva del hombre, aprehendan relaciones con la llamada "inteligencia técnica", que les es común con el hombre, como grado inferior de la de éste, y cuyo nombre es el de actividades cuyo meollo es la susodicha intuición o aprehensión de relaciones.

LECCIÓN XXIV

LAS RELACIONES

(*Conclusión*)

Los conceptos no sólo no tenían la subjetividad de los fenómenos psíquicos "propios", sino que tenían una identidad intersubjetiva entrañante de unas peculiares inespacialidad, intemporalidad y trascendencia metafísica. Los *conceptos* de relaciones estarán, pues, en tales relaciones con los sujetos, y por medio de éstos con el espacio y el tiempo, y con los existentes metafísicos. Pero ¿y las *relaciones* mismas?

Una relación como la de adición de la silla a la mesa, o entre fenómenos físicos, parece tan objetiva o intersubjetiva como éstos, como la mesa y la silla mismas, si no más: recordemos que la intersubjetividad de los perceptos pareció deberse a las relaciones que los integran y a los conceptos.

Pero si digo "este pizarrón y aquella percha" ¿es la adición de la percha al pizarrón idénticamente la misma que la de la silla a la mesa, o son dos adiciones distintas, aunque iguales o de la misma especie o concepto 'adición'? Fíjense en que ahora no se trata de la identidad de la adición de la silla a la mesa para todos los sujetos, o de la *intersubjetividad* de esta adición, ni de la identidad de la adición de la percha al pizarrón también para todos los sujetos, o de la *intersubjetividad* de esta otra adición, sino de la identidad de la adición de la silla a la mesa y la adición de la percha al pizarrón, o de la *interobjetividad* de tal adición idéntica o única. Si fuese interobjetiva o idénticamente la misma en la mesa y la silla y el pizarrón y la percha, podría ser además intersubjetiva o idénticamente la misma para todos los sujetos; pero si no lo fuese, sino distintas la de la silla a la mesa y la de la percha al pizarrón, cada una de ellas podría ser aun intersubjetiva o idénticamente la misma para todos los sujetos. Bien; pues, la identidad de la adición de la silla a la mesa y la adición de la percha al pizarrón consistiría en una adición de la mesa, la silla, el pizarrón y la percha que sería *esta* nueva adición de cuatro términos, perfectamente distinta, a su vez, de las dos adiciones cada una de dos términos, aunque hecha

por la adición de estas dos adiciones: cada uno de los cuatro términos está en relación de coexistencia con cada uno de los demás, cada uno de los existentes está en relación de coexistencia con cada uno de los demás, pero de estas relaciones pueden presentarse ya unas, ya otras a los sujetos, o éstos pueden "presenciar" ya unas, ya otras, movidos por sus emociones y mociones o por los conceptos; con la intervención de un factor "circunstancial" como el de la coexistencia en lugar determinado, esta aula para la mesa y la silla, o el universo, o lo existente, para toda pluralidad de existentes.

Mesa y silla, pizarrón y percha son fenómenos físicos, distintos por el lugar del espacio en que están localizados o distintos espacialmente. La adición de la silla a la mesa y la de la percha al pizarrón parecen distintas también espacialmente. Pero puesto que no son fenómenos físicos, por no tener la extensión ni por ende la localización característica de estos fenómenos, no pueden ser distintas espacialmente en sentido propio por sí, sino sólo por presentarse entre relatos que son fenómenos físicos. La distinción espacial no se daría, por lo demás, sino en las relaciones entre fenómenos físicos, o en las relaciones espaciales por los relatos; no puede darse en las relaciones entre existentes inespaciales; y la homogeneidad de las relaciones mueve a no reconocer a algunas los modos que no pueden reconocerse a las demás, para atenerse a aquellos que pueden y deben reconocerse a todas.

En fin, por ser la adición de la silla a la mesa y la de la percha al pizarrón dos adiciones distintas, no por ello dejan de ser iguales por ser de idénticamente la misma especie o concepto, 'adición', o individuos de esta especie. Y este concepto, en sí idéntico, interobjetiva además de intersubjetivamente, es lo que puede inducir a tomar confusamente las relaciones distintas por una interobjetiva además de intersubjetiva.

Pero ahora repito "mi interés y mi admiración", la expresión que me sirvió ya de ejemplo, porque tengo conciencia de sentir ahora un interés y una admiración individualmente distintos de los que sentí antes, pero iguales o de las mismas especies o conceptos, 'interés' y 'admiración'; y pregunto: ¿es la adición de mi admiración a mi interés idénticamente la misma que la de la silla a la mesa, o son dos adiciones distintas, aunque iguales o de la misma especie o concepto, 'adición'? Y fíjense otra vez en que tampoco se trata de la *intersubjetividad* de la adición de la admiración al interés, porque no puede tratarse de ella: si mi interés y mi admiración son *subjetivos* por tener conciencia de ellos yo solo, la adición de ellos sólo puede presentárseme a mí, o yo solo puedo "presenciarla", intuirla, aprehenderla, entre el interés y la admiración de que tengo conciencia. Se trata otra vez de la *interobjetividad* o identidad de la adición de la silla a la mesa y la adición de mi

admiración a mi interés. Y es obvio: si la adición de la silla a la mesa y la adición de la percha al pizarrón son dos individualmente distintas por presentarse entre distintos pares de individuos de la misma clase, fenómenos físicos, la adición de la silla a la mesa y la adición de mi admiración a mi interés serán distintas individualmente por presentarse entre pares de individuos no sólo distintos dentro de la misma clase, sino de diferentes clases, un par de fenómenos físicos y otro de fenómenos psíquicos, aunque por otra parte sean ambas de la misma especie o concepto 'adición'. Incluso pueden presentarse relaciones entre relatos de sendas clases: puedo decir "esta mesa y mi admiración por ella", con alguna coherencia, y "esta mesa y mi admiración por la atención de ustedes", con bastante incoherencia, y hasta "esta mesa y mi admiración por las grutas de Cacahuamilpa", sin coherencia alguna. Pero se trata de casos particulares de lo que ya enuncié, en toda su universalidad, de las relaciones de coexistencia de cada existente con cada uno de los demás. La incoherencia característica de las obras de arte literarias, plásticas y aun musicales en los últimos tiempos, es obra de una predilección por relaciones insólitamente presentes o aprehendidas.

Dije que la distinción espacial no puede darse en las relaciones entre existentes inespaciales. De esta imposibilidad es un primer caso la distinción de la adición de la silla a la mesa y la adición de mi admiración a mi interés. La distinción de la adición de la silla a la mesa y la adición de la percha al pizarrón, no podía ser espacial, porque las relaciones no son fenómenos físicos; pero podía parecerlo, por darse las adiciones entre pares de fenómenos de esta clase. La distinción de la adición de la silla a la mesa y la adición de mi admiración a mi interés, no puede ser espacial, no sólo porque las relaciones no son fenómenos físicos, aunque esto sería bastante, sino además porque las adiciones se dan la una entre fenómenos físicos, pero la otra entre fenómenos psíquicos.

No obstante ser la adición de la silla a la mesa y la de mi admiración a mi interés dos adiciones distintas por presentarse entre pares de individuos no sólo distintos dentro de la misma clase, sino de diferentes clases, son dos relaciones iguales por ser de idénticamente la misma especie o concepto 'adición', o individuos de esta especie; y este concepto puede promover con su interobjetividad la misma ilusión de la interobjetividad de la relación, aunque más dificultosamente, por la diferencia de clase de los dos pares de relatos.

A todo esto, he examinado la relación entre la adición de la silla a la mesa y la adición de mi admiración a mi interés *ahora*, pero no la relación entre esta adición de mi admiración a mi interés ahora y la adición de mi admiración a mi interés *antes*, a pesar de haber mencionado ésta al empezar el examen que acabo de hacer. ¿Son, pues, la adición

de mi admiración a mi interés antes y la adición de mi admiración a mi interés ahora, también dos distintas adiciones o una idéntica adición? Una vez más no se trata de la intersubjetividad de la relación, de la que no puede tratarse más en este caso que en el anterior: si la adición de mi admiración a mi interés ahora era subjetiva por serlo mi interés y mi admiración mismos, por la misma razón lo será la adición de mi admiración a mi interés antes, y lo sería la adición idéntica de mi admiración a mi interés antes y ahora. De esta identidad se trata, pues, o de la interobjetividad de la relación, una vez más, siendo esta vez los objetos mi interés y mi admiración de antes y mi interés y mi admiración de ahora. Y en el acto se advierte que la identidad de la adición de estos dos pares de fenómenos psíquicos discontinuos temporalmente, requeriría por encima de su discontinuidad temporal una continuidad como la de los conceptos que pareció más bien una intemporalidad. Pero en este caso no hay la razón que hubo en el de los conceptos para concluir la identidad de éstos: la imposibilidad de conceptos iguales por ser como individuos de un concepto universal. Si las relaciones no se identifican con los conceptos de ellas, relaciones iguales por ser distintos individuos de la misma especie o concepto no son más imposibles que cualidades, actividades o sustancias iguales por la misma razón.

La distinción de la adición de mi admiración a mi interés antes, y la adición de mi admiración a mi interés ahora, ni siquiera parecerá espacial, siendo estas dos adiciones de puros fenómenos psíquicos. En cambio, es una distinción que se presenta tan temporal como la de los dos pares de fenómenos psíquicos entre los que se presentan respectivamente las dos adiciones. La adición de mi admiración a mi interés antes vino a existir con ellos y duró lo que ellos, dejando de existir con ellos. La de mi admiración y mi interés ahora ha venido a existir con ellos y durará lo que ellos dejando de existir con ellos. Pero esta distinción temporal no es privativa de las relaciones entre fenómenos psíquicos. Se extiende a las relaciones entre fenómenos físicos y a las relaciones entre físicos y psíquicos, en general a las relaciones entre fenómenos temporales. La adición de la silla a la mesa viene durando y durará tanto cuanto la mesa y la silla mismas, habiendo venido a existir cuando vinieron a existir ambas, y habiendo de dejar de existir cuando uno de los dos muebles, por lo menos, deje de existir. Lo equivalente debe decirse de las adiciones de esta mesa y mis admiraciones por ella, por la atención de ustedes y por las grutas de Cacahuamilpa. Hay, pues, una diferencia capital entre la espacialidad y la temporalidad de las relaciones: si la primera es imposible en todas las relaciones, la segunda parece fenómeno en las que se presentan entre fenómenos temporales.

Pero es la diferencia encontrada ya entre la espacialidad y la temporalidad de los fenómenos físicos y los psíquicos: los físicos eran espaciales; los psíquicos, no; pero unos y otros son igualmente temporales. Conviene, en fin, puntualizar lo siguiente. Las relaciones no eran espaciales más que en el sentido de ser algunas entre relatos espaciales en cuanto tales, no en el de ser ni siquiera éstas espaciales ellas mismas. Las relaciones son temporales en ambos sentidos: por lo menos los que son entre relatos temporales en cuanto tales, son temporales ellas mismas.

En su distinción son la adición de mi admiración a mi interés antes y la adición de mi admiración a mi interés ahora iguales, por ser de idénticamente la misma especie o concepto 'adición' o individuos de esta especie; y este concepto puede promover con su interobjetividad la mentada ilusión de la interobjetividad de la relación, y de nuevo con la facilidad de ser los dos pares de relatos de la misma clase de objetos, fenómenos psíquicos.

La adición de mi admiración a mi interés, antes o ahora, ha sido un primer caso de relación entre existentes inespaciales. Hay otros casos, de que es necesario examinar algunos.

Si digo "la sustancia y el modo", "Dios y el mundo", estamos ante la adición de dos conceptos, los categoriales, y la adición de un existente metafísico y el resto de lo existente o lo existente sin resto. Estas dos nuevas adiciones parecen tan distintas entre sí, y de cada una de las cuatro anteriores, como éstas lo parecieron entre sí; hasta como lo parecieron la adición de la silla a la mesa y la adición de mi admiración a mi interés, por presentarse entre individuos no sólo distintos dentro de la misma clase de objetos, sino de diferentes clases de objetos: la adición de la sustancia y el modo y la de Dios y el mundo no son relaciones entre fenómenos físicos y psíquicos, sino la primera entre conceptos y la segunda entre lo metafísico y lo fenoménico, que es por lo que la distinción de ellas respecto de los anteriores no es, no sólo espacial, pero tampoco temporal, como la de las adiciones de mi interés y mi admiración, pues que la sustancia y el modo son intemporales. Mientras que las adiciones anteriores, entre fenómenos físicos, o psíquicos, o físicos y psíquicos, presentaron la temporalidad de todos esos fenómenos, y la intersubjetividad de los físicos o la subjetividad de los psíquicos, la adición del modo a la sustancia presenta la identidad intersubjetiva de los conceptos, con la inespacialidad e intemporalidad entrañadas por ella, y la adición del mundo a Dios presenta la subjetividad o intersubjetividad de lo metafísico y la temporalidad de lo existente fenoménico: la presencia de la adición del modo a la sustancia es inherente a la presencia de estos conceptos en forma tal, que no puede menos de compartir los modos de ésta; la adición del mundo a Dios

ha durado y durará tanto cuanto el mundo mismo, y será tan subjetiva o intersubjetiva como sea Dios mismo. Ninguna de estas diferencias es suficiente, empero, a impedir que sean dos adiciones iguales entre sí y con las cuatro anteriores, por ser todavía individuos de idénticamente la misma especie o concepto 'adición'.

Y ésta sería una gran doble diferencia entre las relaciones y todas las demás clases de objetos. Éstas tendrían con el tiempo y con los sujetos relaciones propias y generales a todos los individuos o singulares de cada una: los fenómenos físicos y psíquicos, la temporalidad; los conceptos, la intemporalidad; los existentes metafísicos, la inmortalidad o la eternidad; las sensaciones, las imágenes, los fenómenos psíquicos, la subjetividad; los perceptos y los conceptos, la intersubjetividad. Las relaciones no las tendrían análogas con el tiempo y los sujetos: tendrían cada una, individualmente, la temporalidad o intemporalidad, subjetividad e intersubjetividad de sus relatos. Y lo mismo pasaría con la trascendencia metafísica: las relaciones entre fenómenos no la tendrían, aunque la tengan los conceptos de ellas; las relaciones entre existentes metafísicos serían tan trascendentes como éstos, además de serlo los conceptos de ellas como todos los conceptos; las relaciones entre los fenómenos y lo metafísico serían trascendentes en el sentido más afín a aquel en que lo son todos los conceptos, éste el de ser idénticamente un mismo concepto pensado por los sujetos fenómenos y los sujetos metafísicos, aquél el de ser idénticamente la misma relación una relación entre el orden de los fenómenos y el de lo metafísico.

Quedan por examinar las relaciones de las relaciones entre sí y con las demás clases de objetos.

Ante todo, la relación con sus relatos.

Mesa y silla, pizarrón y percha son individuos sustanciales físicos de las especies o conceptos 'mesa', etc. Interés y admiración de antes e interés y admiración de ahora son individuos modales, activos, psíquicos de las especies o conceptos 'interés' y 'admiración'. La sustancia y el modo, si no son individuos, son conceptos cada uno singular, único. Dios y el mundo tienen sendas individualidades o singularidades *sui generis*. Las seis adiciones ¿no serán individuos modales, relativos o relacionales, de la especie o concepto 'adición'?, más bien que singulares a la manera de los conceptos o de Dios y el mundo: los conceptos, por no ser individuos de especies o conceptos como lo son los fenómenos físicos y psíquicos y las relaciones; Dios y el mundo, por ser individuos o singulares únicos de los respectivos conceptos, aunque del trascendental 'existente', como todos los existentes. Si las relaciones son, pues, individuos, no lo son sustanciales, sino modales: son los modos relati-

vos. Únicamente en cuanto existentes ideales pueden concebirse, más que como sustancias, como modos sustantivos.

Como modos, son diferentes de las cualidades y actividades. La diferencia entre estas dos especies de modos y las relaciones, está precisamente en la modalización de las sustancias o sustantivaciones por unas y otras, o en la forma de modalizarlas unas y otras, o en la relación con las sustancias o sustantivaciones.

Las cualidades y actividades son modos "en" la sustancia o sustantivación modalizada por ellas, que se concibe, pues, en singular, concibiéndose aquéllas como integrantes de ésta o inmanentes a ella.

Las relaciones son modos "entre" las sustancias o sustantivaciones modalizadas por ellas, los "relatos", que se conciben, pues, en plural, concibiéndose aquéllas, no como integrantes de los relatos, sino como integrantes de éstos en existentes de orden superior, compuestos, o como integrantes, con los relatos, de existentes de orden superior; por ende, como trascendentes a los relatos, pero inmanentes a los compuestos. Todo lo cual supone relatos últimos, que son, efectivamente, los elementos de lo existente: las sensaciones, emociones y mociones elementales, conceptos y las relaciones mismas, según lo que voy a decir de ellas.

En efecto, hay relaciones de relaciones, o entre relaciones, pues que éstas están entre sí en relaciones incluso de tan varias especies como las siguientes.

Las que entraña la clasificación de ellas, en suma de igualdad o desigualdad, de identidad o diferencia.

Parecen parte de las relaciones más propias entre las relaciones, las que tienen por su esencia misma, por las especies y géneros de ellas, desde el género superior, 'relación', hasta las especies ínfimas.

Que serían todas las relaciones simples, planteándose el problema de la diferencia o no entre las compuestas y las especies y géneros de ellas, y aun de la existencia de compuestas, o del sentido en que éstas sean tales.

Porque las relaciones parecen todas últimas, irreductibles, y en cuanto tales indefinibles e incomprensibles.

Ya pesar de todo hay relaciones de relaciones, o una peculiar reflexividad de éstas, que se ilustra por comparación con la de los conceptos.

Un determinado concepto no puede objetivarse o concebirse reflexivamente a sí mismo. Sólo puede objetivarlo o concebirlo otro concepto, a su vez no objetivado o concebido aunque objetivable o concebible por un tercero, y así indefinidamente. La reflexión de los conceptos sobre sí mismos no tiene, pues, sentido individual, sino específico: los conceptos se objetivan o conciben a sí mismos porque se objetivan o conciben

con otros, esto es, a la vez distintos de los objetivados o concebidos y de la misma especie o género, 'concepto', que éstos.

Los conceptos de relaciones son tan distintos de ellas y tan indicativos de ellas como los de todos los demás objetos, como los conceptos en general. Son conceptos modales universales, genéricos o específicos, bajando desde el género 'relación' hasta especies ínfimas como, por caso, 'adición', o individuales como, por ejemplo, 'esta adición'; y también conceptos esenciales, así 'causalidad', aunque no parecen distintos de los no esenciales, como si las relaciones fuesen de suyo objeto de conceptos esenciales.

Las relaciones ¿pueden estar, individual o específicamente, sólo en sí mismas, nunca en sí mismas, en ambas cosas, o unas en una y otras en otra?

La actual Lógica de las relaciones diferencia clases de relaciones —i-rreflexivas, a-simétricas, in-transitivas— por ciertas relaciones entre los relatos.

Mirada aparte pide la relación de causalidad, por su importancia en la diferenciación de las clases de objetos.

Las relaciones no parecen estar en las de causalidad eficiente con nada, es decir, con ninguna clase de relatos de ellas, ni ellas mismas como relatos de sí mismas, individual ni específicamente.

¿Y en relación de causalidad formal o de participación? Si se quiere concebir o simplemente denominar así a la peculiar forma de modalización que expuse antes, hágase; pero réparese en que la concepción tradicional de la causalidad formal y la participación era la de la relación entre las esencias, concebidas como existentes ideales diferentes de los conceptos, y los individuos reales, sustancias, cualidades y actividades, no tanto relaciones.

De todo el anterior examen parece ser la consecuente conclusión la de que las relaciones son una clase de objetos diferente de todas las demás: las de los fenómenos físicos y psíquicos, de los conceptos y de los existentes metafísicos. Objetos "reales", sin duda, en el sentido de ser tan existentes y hasta fenómenos tanto cuanto los fenómenos físicos y psíquicos y los conceptos y tan distintos de los conceptos de ellos como los fenómenos físicos y psíquicos. Objetos "ideales", si se quiere, en el sentido de ser diferentes genéricamente de los fenómenos físicos y psíquicos; pero siendo específicamente diferentes de los conceptos, dentro del género 'ideal', a tal grado, que esta conceptuación se antoja más equívoca que unívoca: relaciones y conceptos se diferencian de los fenómenos físicos y psíquicos más por no presentar los modos propios de los unos ni de los otros, que por presentar modos comunes, ya que

los que presentan como propios suyos son tan diferentes como los fundamentales de la esencia comprensiva-indicativa y la esencia relacional.

Y éste es el punto del curso donde hacer las siguientes recapitulación y consideraciones.

Lo existente está integrado ante todo por fenómenos sustanciales y modales compuestos de estos elementos:

las sensaciones, de los perceptos y de las imágenes,
las emociones y mociones elementales,
las relaciones
y los conceptos, modales o modos sustantivados o sustancias "ideales".

Hay, pues, los siguientes realismos e idealismos.

Ningún idealismo empírico o subjetivo, sino el correlativo realismo de

las sensaciones y los perceptos e imágenes,
las emociones y mociones y psiques ajenas,
las relaciones
y los conceptos.

Realismo trascendental de las relaciones y los conceptos.

Idealismo trascendental parcial de los perceptos, imágenes y psiques en cuanto integrados parcialmente por las relaciones, pero no por los conceptos, que no los integran ni en parte.

Apriorismo de las relaciones y los conceptos y correlativa aposterioridad o empirismo de los demás objetos elementales y de los compuestos en la parte integrada por éstos, en el puro sentido de la diferencia esencial o de clase irreductible; ni en ningún sentido cronológico, ni en el de una mayor importancia ontológica de ninguna de las clases de los elementos cointegrantes de lo existente sobre las demás.

Concebir las relaciones y los conceptos, o estos solos, en cuanto "ideales", como integrantes de un "sujeto trascendental", no pasa de dar este nombre al fenómeno del "mundo" de las relaciones o/y los conceptos, mientras no se concibe éste a su vez como uno de los conceptos trascendentales-metafísicos en la forma que empezaré a exponer desde la lección siguiente.

Lección XXV

LA NEGACIÓN. LA NEGACIÓN Y LA EXISTENCIA DE LOS FENÓMENOS

La expresión humana presenta un sistema de varias dimensiones. De éstas es una la de las expresiones mímica, verbal oral y artística en el sentido de las artes útiles. De la expresión artística en este sentido es parte la verbal escrita: la escritura es un arte útil de reproducción, conservación y traslación de la palabra oral, en trance histórico de remplazo por otras artes de lo mismo, como la grabación en disco o cinta. Otra dimensión es la artística en el sentido de las bellas artes: hay expresiones artísticas mímicas, como la danza; verbales, como la "bella literatura"; y artísticas en el sentido de la música y de las artes plásticas. La expresión verbal presenta por su parte un sistema del que una dimensión es la de las expresiones enunciativa, interrogativa y exclamativa, con la especie singularísima de ésta que es la imperativa.

Del sistema de la expresión humana es otra dimensión la de las expresiones afirmativa y negativa. Ésta es mímica, verbal y práctica. La expresión negativa o negación mímica es la de bien conocidos movimientos de la cabeza o la mano. La verbal, la de no menos bien conocidas expresiones verbales como la negativa por excelencia, el adverbio "no". La práctica, la de comportamientos como los de no responder a una pregunta o no hacer lo que pide que se haga, que no necesitan incluir en sí expresión verbal ni siquiera mímica alguna para ser expresión del negarse a responder o a hacer. Estas negaciones, mímica, verbal y práctica, se dan también en las expresiones artísticas en el sentido de las bellas artes; y la verbal, en las expresiones, orales o escritas, enunciativa, interrogativa y exclamativa con la imperativa: hay enunciados, preguntas, exclamaciones e imperativos negativos, o negaciones enunciativas, interrogativas, exclamativas e imperativas: "no ama", "¿no ama?", "¡no ama!", "¡no ames!". Pero la negación mímica parece suponer la verbal, y ésta entrañar la práctica: los aludidos movimientos de la cabeza o la mano no parecen tener la significación negativa que tienen más que a consecuencia de una asociación con la negación expresada verbal-

mente que los hace signos de esta negación; y la negación verbal tiene, como toda expresión verbal, una significación, de emociones y mociones, entre ellas *sui generis*, de las que es parte la negación práctica, si ésta y ellas no se identifican pura y simplemente. Doble razón para reducir al estudio de la negación verbal el de la negación que vamos a emprender, después de haber hecho el de las expresiones mímica y verbal enunciativa afirmativas y antes de hacer el de las expresiones verbales interrogativas, exclamativas e imperativas afirmativas y negativas y el de las expresiones artísticas en los sentidos de las artes útiles y de las bellas artes. Razones de tal orden: la expresión mímica se da por sí sola y es ingrediente de la verbal; de ésta, en la enunciativa se destaca, en la intención del sujeto, a la atención del destinatario, el objeto designado por medio del pensamiento notificado, sobre las emociones y mociones significadas relativamente al objeto, mientras que en la interrogativa, exclamativa e imperativa se destacan en cambio, sobre el objeto designado, las emociones y mociones significadas relativamente a él, y la negación ocupa por notificación y designación y por significación un singular puesto intermedio; de las expresiones artísticas, por último, en la de las artes útiles, que es la del artefacto, se trasciende con éste el sujeto como no se trasciende ni con la mímica, ni con la palabra oral, y de la de las bellas artes son ingredientes la mímica, la verbal y la de las artes útiles, después de darse por sí solas.

Expresiones verbales como precisamentente el sustantivo "negación", el adjetivo "negativo", el verbo "negar", *no son expresiones negativas*: *designan* la negación o el negar, o lo que niega, pero *no niegan* ellas mismas. Las expresiones verbales negativas, o las negaciones verbales, son un pequeño repertorio de las expresiones verbales todas:

los adjetivos determinativos y/o pronombres indefinidos "ninguno", "nadie", "nada";

el numeral "cero";

el adverbio de negación "no";

los adverbios de tiempo "nunca", "jamás";

ciertas preposiciones y conjunciones, como "sin" y "pero";

algunos prefijos: el principal, "in".

Pero de estas expresiones, niegan únicamente

"nadie" personas,

"cero" números,

"nunca" y "jamás" tiempo,

las preposiciones y conjunciones como "sin" y "pero" ciertas relaciones de coexistencia o coincidencia o conveniencia,

por lo que pueden llamarse negaciones particulares, a diferencia de las restantes, negaciones universales; de las que, sin embargo,

"ninguno" no puede construirse tan universalmente como "no",
"nada" es el caso extremo de "no"
e "in" es un sinónimo de "no" preferido a éste idiomáticamente en ciertos casos.

Todo esto, que hace de las negaciones verbales distintas de "no" particularizaciones, extremo o sinónimos de éste, hace de éste la negación verbal por excelencia; razón para reducir, a su vez, el estudio de la negación verbal al de "no" y su sinónimo "in", por la preferencia a que el idioma nos obliga en casos.

"No" puede construirse con todas las partes de la oración:
sustantivo: "no hombre" (Unamuno);
calificativo: "no blanco" (Aristóteles);
determinativo: "no este...";
artículo: "no el...";
pronombre: "no yo" (Fichte);
numeral: "no dos";
verbo sustantivo existencial: "no existe";
verbo sustantivo copulativo: "no es...";
verbo no sustantivo: "no ama";
adverbio: "no así", "no más", "no aquí", "no ahora";
preposición: "no con..." (= "sin...");
conjunción: "no porque..."

De estas construcciones son elípticas de la construcción con el verbo copulativo las construcciones con
el sustantivo: "no es hombre";
el calificativo: "no es blanco";
el determinativo: "no es este...";
el artículo: "no es el...";
el pronombre: "no soy yo";
el numeral: "no son dos";
el adverbio: "no es así", "no sea más", "no es aquí", "no es ahora", estas dos últimas en ciertas acepciones contextuales;
la preposición: "no es con..." (= "es sin...");
y la conjunción: "no es porque...";
y pueden ser elípticas de la construcción con el verbo existencial "no aquí" y "no ahora" en otras acepciones contextuales: "no existe aquí", "no existe ahora".

En todas las construcciones copulativas anteriores, menos la construcción con el artículo, el objeto designado por la expresión atributiva o por el resto de ésta indicado con los puntos suspensivos, no es o no necesita ser una expresión, designada en posición refleja verbal; en cambio, en la construcción con el artículo, éste se designa a sí mismo,

en posición refleja verbal, como en los casos de corrección de una concordancia defectuosa, que debieran escribirse como voy a escribir el ejemplo, con el artículo entre comillas «no es "el" armazón, sino "la" armazón». Pero esta posición es posible en todas las demás construcciones: «no es "hombre", sino "hombres"», etc. Sin embargo, esta diferencia de posiciones es indiferente a la índole igualmente copulativa de todas estas construcciones.

Lo que acabo de decir reduce, pues, las construcciones del "no" a las tres verbales, o con los verbos sustantivo, existencial y copulativo y no sustantivo, que podemos convenir en llamar "negación existencial", "negación copulativa" y "negación *verbial*", formada por analogía con "negación adverbial", porque "negación verbal" es la denominación de la negación expresada con la palabra, a diferencia de la expresada con la mímica o con los comportamientos que llamé "negación práctica". Al estudio de las negaciones existencial, copulativa y verbial queda reducido, pues, el del "no", al que voy a proceder empezando por el de la existencial. Pero, puesto que ésta es la negación de la existencia, resulta indispensable anteponer al estudio *de la negación* de ésta, el de ésta misma, el estudio *de la existencia*.

Esta palabra, "existencia", es un sustantivo compuesto con un sufijo de composición de sustantivos verbales o derivados de verbos. El verbo del que así deriva "existencia" es "existir", infinitivo que es ya, como todo infinitivo, una sustantivación de sus formas no infinitivas, como "existe". Estas expresiones designan su objeto como una *actividad*, concebida, ya modalizando a la sustancia designada por el sujeto gramatical de las formas como "existe"; ya abstraída de una sustancia determinada así, aunque no de una sustancia en general, requerida por todo modo. El participio "existente", que podría ser intermediario o intermedio entre "existir" y "existencia", designa una sustancia, en general o determinada, según el contexto, en cuanto sustancia precisamente de la actividad de existir. Se trata, por tanto, de caracterizar esta actividad, partiendo del caso o ejemplo mas cercano e inconcuso posible.

"Esta mesa existe, indudablemente."

Al decir que esta mesa "existe", ¿qué quiero decir? ¿qué entiendo decir? Que esta mesa *está presente aquí, ahora, para nosotros*, o más exactamente, *para mí*: no he podido decir "para nosotros", es decir, "para ustedes y para mí", más que concibiendo esta mesa tan presente para ustedes como para mí, en razón de la intersubjetividad de los perceptos. La existencia de esta mesa es, pues, su presencia aquí, ahora, para mí; así que el estudio de la existencia se nos vuelve por lo pronto el estudio de la presencia, o con más rigor, con todo rigor, el estudio de una presencia como la de esta mesa aquí, ahora, para mí.

"Presencia" es un sustantivo de composición y derivación análoga a la de "existencia", sólo que el verbo del que deriva no existe en español, sino que es el verbo latino *præsse*. En español es "presencia" el sustantivo que designa el mismo objeto que el verbo "estar presente", concibiéndolo éste y aquél en la forma en que lo conciben "existir" y "existencia": como la actividad de una sustancia en general; a diferencia de las formas como "existe" y "está presente", que lo conciben como la actividad de la sustancia designada por su sujeto gramatical. Una expresión como "la presencia de esta mesa", o "la existencia de esta mesa", designa la actividad concebida como sustancia modalizada por la relación de pertenencia o inherencia a la sustancia de que es actividad. El término "presente", que deriva del participio del verbo *præsse*, pero no es participio, sino adjetivo, corresponde, sin embargo, al participio "existente", porque ambos designan una sustancia en cuanto sustancia de la actividad de existir o estar presente.

La sustancia de esta actividad, del estar presente o la presencia, es, en el caso del ejemplo, esta mesa, una sustancia que es un percepto sustancial, un fenómeno físico sustancial. Su estar presente o su presencia se caracteriza por los modos siguientes.

1°) Es presencia de esta mesa *en sí misma* en cuanto percepto o fenómeno físico. Lo en sí misma de esta presencia es lo que la hace objeto de la certeza que expresé, no sólo significándola con el tono de la enunciación "esta mesa existe", sino además designándola con el adverbio "indudablemente" que añadí con toda espontaneidad.

2°) Es presencia de esta mesa "aquí", término situacional que designa el lugar del sujeto de la expresión y del pensamiento notificado, del objeto designado y de las emociones y mociones significadas por ella, o sujeto de la situación o situacional, que soy yo. Este lugar puede ser esta tarima, la cátedra, en que estamos presentes esta mesa y yo, o esta aula, en que también estamos presentes esta mesa y yo, o este edificio..., según mi preferencia por uno u otro; pero todos ellos se diferencian del respectivo resto de los lugares reales y posibles por una relación de mayor cercanía a mí que tal resto. Este lugar puede tener el alcance máximo del mundo, no ya de los perceptos, de los fenómenos físicos, en el que seguimos estando presentes esta mesa y yo, sino de los fenómenos en general, en el que esta mesa y yo acabamos de estar presentes como fenómenos, y es, pues, el lugar máximo del sujeto de la situación —y aun de todo sujeto concebible por éste como sujeto del mundo de los fenómenos en cuanto mundo intersubjetivo. Este alcance máximo del aquí, este lugar máximo del sujeto de la situación, se determina por una relación conmigo, a diferencia de su relación con cualquier otro sujeto concebible por mí, que puede concebir aun como

relación de mayor cercanía, si no propia figuradamente, a mí que al otro sujeto cualquiera por mí concebible. La presencia de esta mesa se caracteriza, pues, por el modo relativo o relación de localización de la mesa aquí, en este lugar, del variable alcance mostrado. El término "este" que acabo de emplear, y el término "esta" que empleé desde que dije por primera vez "esta mesa", son términos igualmente situacionales, designantes de la misma relación de localización de cercanía a mí.

La misma relación designarían las expresiones "esta mesa está presente *entre* los muebles de esta aula" o "de este lugar", e incluso las expresiones "*entre* mis perceptos" y "*entre* mis fenómenos". Los pensamientos notificados por estas expresiones conciben esta mesa como miembro de un conjunto de miembros presentes igualmente: en sí mismos, como perceptos o fenómenos, integrantes del lugar del sujeto y como individuo del universal que concibe universalmente justo los individuos integrantes del lugar del sujeto o presentes como 'muebles', 'perceptos' o 'fenómenos'.

Puedo decir también "esta mesa está presente en mi percepción". Pero esta expresión es ambigua. Puede ser sinónima de la anterior, "esta mesa está presente entre mis perceptos", tomando por éstos, los objetos del acto de la percepción, este mismo acto, caso de metonimia. Pero puede designar el acto mismo de la percepción; sólo que, habiendo el análisis resuelto este acto con su objeto, el percepto, en las sensaciones presentes para o al sujeto en cuanto apercibidas por imágenes, emociones y mociones integrantes del sujeto, relaciones y conceptos, la presencia de esta mesa "en mi percepción" queda reducida a la presencia de esta mesa para o a mí como percepto mío a que llegaré un poco más adelante.

3°) La presencia de esta mesa es presencia de esta mesa "ahora", término situacional que designa el tiempo del sujeto de la situación. Este tiempo es el "presente" en el sentido más estricto. De "ahora" es el sinónimo "al presente" en el mismo sentido. Este presente es instantáneo. Esta mesa es percepto únicamente en este instante. Esta mesa hace un instante, ya no es percepto: del percepto que fue hace un instante, tengo en este instante ya únicamente una representación, con una imagen reproductora y el concepto que acabo de notificar, 'esta mesa hace un instante'. Esta mesa dentro de un instante, aún no es percepto: del percepto que será dentro de un instante, tengo en este instante ya únicamente una representación, con una imagen más o menos creadora y el concepto que acabo de notificar, 'esta mesa dentro de un instante'. Del percepto presente son, pues, concomitantes representaciones imaginativo-conceptuales de los perceptos inmediatamente pasado y

venidero. Pero el percepto se renueva continuamente, y en él el presente en el sentido más estricto, si el tiempo es un modo del movimiento, en este caso el movimiento de renovación del percepto; y a las representaciones concomitantes del percepto anterior se incorporan las concomitantes del presente, todo en una peculiar continuidad sin solución más o menos prolongada o duradera. Estas renovación y continuidad hacen concebir lo que en rigor es una presencia instantánea acompañada de representaciones de las presencias pasadas y venideras, como una presencia duradera sin solución alguna de continuidad, o como un *estado*, aunque de actividad, que es lo que designan las formas del verbo "estar" empleadas para designar la presencia: "esta mesa *está* presente". Y esta presencia, la instantánea pero renovada continuamente y concebida como más o menos duradera, o un estado, de actividad, es lo que se llama preferentemente "existencia".

4°) El aquí y el ahora de la presencia de esta mesa, han puesto ya a esta mesa y su presencia en relaciones situacionales conmigo, el sujeto de la situación: esta mesa está presente en mi lugar y en mi propio presente. Pero si es así, es porque la presencia es —tan esencialmente como de un percepto o fenómeno en sí mismo, aquí y ahora, y más fundamentalmente, por ser el modo objeto de la nota básica de las demás comprendidas por la esencia de la presencia— presencia *para* o *a* mí, el sujeto de la situación. Estar presente en sí mismo como percepto o fenómeno es el mismo ser percepto o fenómeno, y ser percepto o fenómeno es esencial y fundamentalmente serlo para un sujeto, de una situación; en la situación del ejemplo "esta mesa existe", yo. Este sujeto es el percipiente del percepto o fenómeno, el "presenciante" o "presencial" de lo presente.

5°) Este sujeto es un sujeto esencialmente "consciente de sí": no se es percipiente sin ser consciente del propio percibir. Este ser consciente de sí es estar presente *para* o *a sí mismo*, con una presencia de los mismos modos restantes de la presencia de esta mesa.

Yo estoy presente para o a mí mismo, yo me estoy presente, en mí mismo, como fenómeno, de conciencia o psíquico, en este caso.

Yo me estoy presente aquí, en el lugar que es el mío por la unión de mí mismo en cuanto psique al percepto de mi cuerpo y la relación local de éste con todo lo demás del mundo de los perceptos o fenómenos físicos.

Yo me estoy presente ahora, al presente, en el "presente" en el sentido más estricto, en el presente instante, que es el único en que me estoy "presente" en el sentido correspondientemente más estricto, o con las características que estoy registrando: yo hace un instante, ya no me estoy "presente" en tal sentido, sino que soy únicamente objeto de

una representación reproductora; yo dentro de un instante, aún no me estoy "presente" en el mismo sentido, sino que soy únicamente objeto de una representación más o menos creadora. Estas representaciones son propiamente sólo conceptuales, si no hay imágenes más que de los perceptos, de los fenómenos físicos; pero las acompañan imágenes de los perceptos de mi cuerpo y de todo mi lugar en los instantes inmediatamente pasado y venidero. La "presencia" de mí mismo para o a mí mismo en el sentido más estricto, se renueva continuamente, y con ella las concomitantes representaciones de los instantes inmediatamente pasado y venidero respecto de cada nuevo "presente" en el sentido más estricto; y por ello concibo tal presencia de mí mismo para o a mí mismo como más o menos duradera sin solución de continuidad. En esta renovación de tal presencia se renueva el "presente" mismo en el repetido sentido, si el tiempo es un modo del movimiento, del movimiento psíquico de mí mismo en este caso. Y es en la presencia renovada del percepto para o a mí y de mí para o a mí mismo, donde se unifican los presentes del percepto y mío en "el presente" del tiempo abstracto y único, cuya unificación es obra, además, de las representaciones de los instantes pasados y venideros de los sucesivos presentes del percepto y míos. Pero soy yo el relato de la relación situacional designada por el término "ahora", extendido de mí al percepto; por lo que, aunque el movimiento y el tiempo concretos de éste no se identifiquen con los concretos míos, el ahora de la presencia del percepto es el de su presencia sólo en cuanto presencia para o a mí presente para o a mí mismo ahora.

Recapitulando: esta mesa existe o está presente en sí misma, aquí, ahora, para o a mí, que existo o estoy presente en mí mismo, aquí, ahora, para o a mí mismo.

Y al presente verificarán ustedes definitivamente lo que con la mayor probabilidad venían atisbando o viendo hace más o menos: que la presencia es, más propiamente que nada, una *relación*, compuesta de otras: las integrantes de los objetos designados por las expresiones con que he descrito los modos que la caracterizan y que ya puedo conceptuar de relativos o relaciones, las componentes de ella.

Si es una relación, ha de serlo entre relatos, sustancias por sí o por sustantivación. Y, en efecto, la presencia es una relación de la que los relatos son, cardinalmente,

el primero, en el caso del ejemplo, esta mesa, y más en general, un percepto, un fenómeno, en cuanto tal o en sí mismo,

y el segundo, en el mismo caso, yo, y en general, el sujeto de la situación.

En la presencia de mí para o a mí, ambos relatos los soy yo, desdoblado en presencia de mí presente, pues tal es la singular constitución, "reflexiva" o "refleja", en primera potencia, de esta presencia. Pero los relatos siguen siendo, el primero un fenómeno en cuanto tal o en sí mismo, pues yo soy un fenómeno tal, en mí mismo, y el segundo el sujeto de la situación, pues éste lo soy yo.

El primer relato es, también y con la máxima generalidad posible, un "ente", si se conviene en llamar así todo aquello de un existente o presente que no es, justo, su existencia o presencia. Si únicamente el existente o presente "en sí" y no "en otro" —"en sí" de notificación distinta del "en sí mismo" designante del modo indicativo de la presencia— fuese con toda propiedad "sustancia", ya el ente de las sustancias, y no sólo el de los modos, sería primer relato de la presencia por sustantivación.

Como segundo relato puede concebirse el lugar o el tiempo del sujeto: al decir "esta mesa está presente aquí", o "entre los muebles de esta aula", se designan como los relatos de esta relación de presencia esta mesa y este lugar o los muebles integrantes de él; y al decir "esta mesa está presente ahora", se designan como los relatos de esta relación de presencia esta mesa y el ahora. Pero es obvio que siendo "aquí" y "ahora" términos situacionales o designantes de relaciones con el sujeto, sólo haciendo abstracción de éste y de las relaciones con él puede hacerse del aquí y el ahora segundos relatos de la presencia.

He llamado "primer relato" a esta mesa, o al percepto o fenómeno, o al ente, y "segundo relato" a mí, o al sujeto o al lugar o tiempo de éste, porque la presencia es una relación en que lo presente lo está para o al sujeto antes que éste sea consciente de sí "reflexiva" o "reflejante" en segunda potencia, o como sujeto presencial de sí presente como sujeto presencial de otro ente; hasta el punto de ser lo más corriente el abstraer de sí mismo que menté hace un momento y que hace concebir la presencia como una relación puramente objetiva, *de* lo presente con el lugar o el tiempo *en* que lo está o *entre* otros congéneres en la presencia, y hasta *de* lo presente como si se tratase de una cualidad o una actividad *de* una sustancia y no de una relación *entre* sustancias.

En la presencia de mí para o a mí, el primer relato soy yo en cuanto presente y el segundo yo en cuanto presencial, y la anterioridad de mi presencia para o a mí como presencial de otro ente a mi presencia para o a mí como presencial de mí como presencial de otro ente, la atestiguan las dos potencias de la reflexión o la reflexividad.

Las relaciones componentes de la relación de presencia son, pues, las de ser

de lo presente,

en sí mismo,
en el lugar y el tiempo del sujeto
entre los congéneres presentes integrantes del lugar,
para o *al* sujeto.

Es importante percatarse de que estas relaciones no son relaciones *entre* la presencia y sus relatos, lo que conduciría a un regreso no dado en realidad, es decir, no presente en sí mismo; sino que son relaciones componentes *de* la presencia, *de* la relación *entre* los relatos de ésta.

Y me parece indicado evitarles una posible confusión, distinguiendo expresamente los tres sentidos, o notificaciones, en que he tenido que emplear en lo anterior el término "entre": "entre" la relación de presencia y sus relatos, "entre" el primer relato y el segundo concebido como los congéneres integrantes del lugar, y "entre" la relación de presencia y las relaciones componentes de ella.

Estas relaciones son a tal punto componentes de la presencia, o esenciales a ésta, u objetos de las notas de su esencia, que son en rigor pleonásticas todas las expresiones designantes de la presencia que las designan expresamente, aunque estas expresiones pleonásticas son indispensables para analizar y describir la presencia o su composición, o hacer explícita la comprensión del concepto de ella. "Esta mesa está presente en sí misma aquí, ahora, para o a mí". Si está presente, lo está en sí misma, y aquí, y ahora, y para o a mí. Basta, pues, decir "está presente" para sobreentender que en sí misma, y aquí, y ahora, y para o a mí; incluso decir "está aquí", para sobreentender que presente en sí misma ahora para o a mí. No basta, en cambio decir "está ahora" o "está para mí", porque estas expresiones piden complementos que pueden no ser la relación de presencia, aunque la supongan, por ejemplo, "está ahora muy llena de cosas", "está para mí muy baja".

Finalmente, si la presencia es una relación, ha de estar ella misma presente como o en cuanto relación, igual que toda relación. Y si por estar esta mesa presente, la presencia de esta mesa está presente, ha de estar esta presencia, de la presencia de la mesa, presente, y así hasta el infinito. Pero no. Hasta el infinito, no. Pero sí indefinidamente mientras interese presenciar tal reflexividad de la presencia, o tal presenciar reflexivamente presencias, usando de la posibilidad de hacer, y no sólo de hacerse, presentes relaciones que apunté en la lección sobre éstas.

Pero si la presencia es propiamente una relación, y una relación ella misma presente, ¿por qué empieza presentándose como una actividad, al ser designada por formas y sustantivos verbales? Por ser un caso más, aunque muy singular, de la activación de relaciones que hemos encontrado tan difundida. Caso del que daré la razón de ser cuando haya expuesto todo lo antecedente para darla.

El concepto 'presencia', o 'existencia', es, pues, el universal —*latissimo sensu*, para no anticipar sin fundamento aun si específico, genérico o trascendental— de una relación o modo relativo, o el que concibe universalmente —en tal sentido— los individuos modales relativos o relaciones individuales que son las presencias o existencias de los entes, concebibles también con conceptos individuales, como 'la presencia' o 'la existencia de esta mesa', que comprenden el universal con el o los situacionales individuantes. El universal y los individuales son, por ende, de las presencias o existencias individuales en el sentido "indicativo" del "de", o de ellas como distintas de los conceptos de ellas, o estos distintos de sus objetos, las presencias o existencias individuales. O el universal y los individuales denotan estas presencias connotándolas con las notas denotantes respectivamente de las relaciones componentes de la de presencia.

Tal es la presencia o existencia en el sentido más propio, la presencia o existencia ella misma *presente* o existente según sus propios modos. Pero esta presencia o existencia no es la única.

"Esta mesa estaba aquí hace un instante y estará aquí dentro de un instante."

"Está aquí desde que entramos en el aula y estará aquí hasta que salgamos de ella."

"Estaba aquí en las clases anteriores y estará aquí en las siguientes."

"Está aquí desde que la trajeron de la fábrica y estará aquí hasta que la lleven a la trastera."

"Estuvo en la fábrica desde la fabricación hasta que la trajeron aquí y estará en la trastera desde que la lleven de aquí hasta la destrucción", de que será víctima aunque no fuese más que por obra de la disolución de la materia.

Esta serie de frases designan sendas presencias dobles de esta mesa. ¿Es cada una de estas presencias una presencia como la de esta mesa aquí y ahora?

Sin duda, no. Y ante todo, porque ninguna es presencia de esta mesa ahora, al presente, en el sentido más estricto de "presente"; sino que todas son presencias pasadas o futuras: presencias de "hace un instante" o "dentro de un instante, del tiempo pasado" "desde que entramos en el aula", de "las clases anteriores", "desde que la trajeron de la fábrica" y "desde la fabricación hasta que la trajeron aquí", o del futuro "hasta que salgamos del aula", "de las clases siguientes", "hasta que la lleven a la trastera", "desde que la lleven de aquí hasta la destrucción". Y luego, porque algunas no son, además, presencias aquí, sino "en la fábrica" y "en la trastera". Todas son presencias en *otro* tiempo o en un tiempo *distinto* del tiempo del sujeto de la situación, yo, que es el "presente",

en el sentido más estricto, mío. Y algunas son, además, presencias en *otro* lugar o en un lugar *distinto* del lugar del sujeto de la situación, yo.

Las presencias de esta mesa hace un instante y dentro de un instante, y desde que entramos en el aula hasta que salgamos de ella, son precisamente las presencias objeto de las representaciones a que tuve que referirme ya al exponer el ahora de la presencia, el modo temporal de ésta. Son, pues, presencias representadas por las imágenes y conceptos que puntualicé en aquella exposición. El pretérito "estaba" designa la diferencia entre la presencia ahora, la presencia *presente*, y la presencia hace un instante, presencia ya *representada*. El presente "está" designa la continuidad de la presencia señalada en la misma exposición. El futuro "estará" como correlativo del "estaba" y del "está", designa la falta de certeza de la presencia presente y representada como pasada.

Representadas, igualmente, por imágenes y conceptos, son las presencias de esta mesa en las clases anteriores y en las siguientes, en el aula desde que la trajeron de la fábrica, en ésta desde la fabricación hasta que la trajeron aquí, aquí hasta que la lleven a la trastera y en ésta hasta la destrucción.

Pero entre las presencias de esta mesa desde que entramos en el aula y hasta que salgamos de ella y sus presencias en las clases anteriores y en las siguientes, hay una diferencia que señalar: las presencias de esta mesa desde que entramos en el aula y hasta que salgamos de ella tienen con la presencia presente la continuidad que recordé hace un momento y que hace de ella un estado duradero, en este caso desde la entrada en el aula hasta la salida de ella; mientras que entre este estado, o la presencia de esta mesa desde que entramos en el aula hasta que salgamos de ella, y la presencia de esta mesa en las clases anteriores y en las siguientes, ha habido y habrá la discontinuidad de los intervalos entre el final de la clase anterior y el comienzo de ésta y el final de ésta y el comienzo de la siguiente, y entre las clases anteriores y entre las siguientes. Es la discontinuidad designada por el pretérito "estaba", aunque no por el futuro "estará", por la razón ya apuntada.

La misma discontinuidad puede haber entre la presencia de otra mesa en las clases anteriores y su presencia aquí desde que la trajeron, si la trajeron algún tiempo antes de la primera clase, y entre su presencia en las clases siguientes y hasta que la lleven a la trastera, si la llevan algún tiempo después de la última clase. Pero el *concebir* presencia aquí como continua desde que la trajeron hasta que la lleven, por *concebirla* continuada en los intervalos entre las clases y entre la primera y la última de éstas y el traerla y llevarla, lo notifica el presente

"está", aunque sólo hasta el presente, no para el futuro, siempre por la misma razón.

Entre tal presencia aquí y la presencia en la fábrica antes de traerla y en la trastera después de llevarla, hay otras diferencias.

Una, la de tiempo, por la anterioridad de la presencia en la fábrica y la posterioridad de la presencia en la trastera a la presencia aquí, anterioridad y posterioridad designadas respectivamente por el pretérito "estuvo" y el futuro "estará". Pero ésta es una diferencia secundaria relativamente a la diferencia entre la presencia presente y toda presencia representada como pasada o futura.

Otra diferencia es la ya indicada de lugar: la fábrica o la trastera. Estos lugares son lugares de presencias de esta mesa representadas como pasada y futura, respectivamente; pero nada más corriente que representarse una presencia en otro lugar al presente, ahora mismo, como si digo "la otra mesa que estaba aquí, está en el aula de al lado".

Y con la diferencia de lugar está en relación en que no está con las diferencias de tiempo una diferencia de sujeto: el sujeto de la presencia ahora puede ser el de la presencia representada como pasada o futura, que se representa a sí mismo como pasado o futuro —así, yo como sujeto presencial de esta mesa en las clases anteriores y en las siguientes—; pero el sujeto de la presencia aquí no puede ser el de la presencia representada en otro lugar, la que no puede representarse, el sujeto de la presencia aquí, más que representándose otro sujeto, del otro lugar —así, yo, en cuanto me estoy presente aquí, no puedo representarme presente en el aula de al lado.

Si ustedes piensan "y si en el aula de al lado no está ahora nadie", como pueden pensar que nadie está en ésta en los intervalos entre las clases, pueden concluir que la existencia no puede ser la presencia para o a un sujeto; pero por mi parte concluiría, de la no presencia o inexistencia de un sujeto en el aula de al lado o en los intervalos entre las clases, la no presencia o inexistencia de las mesas, o de los perceptos o fenómenos, y que la existencia de las mesas, aunque ya no de los perceptos o fenómenos en cuanto tales, en otro lugar o en los repetidos intervalos, respectivamente, es una existencia tan sólo *concebida*, como antes subrayé con la voz un par de veces, y concebida metafísicamente, añado anticipando sobre el resto de estas lecciones acerca de la negación.

La reducción de la existencia a la presencia de los fenómenos es contraria a la idea de que la genuina existencia es precisamente la independiente de toda presencia a sujeto alguno, la independiente de todo sujeto, hasta el punto de ser el genuino existente el que existiría aun-

que no existiese sujeto alguno para el que pudiera existir o que pudiera presenciar en forma alguna tal existente.

Esta idea puede ser oriunda del abstraer el sujeto de sí mismo, promovido por la espontánea dirección de la atención a lo presente distinto de él, del sujeto. Pero este origen no sería razón suficiente de su falsedad.

En todo caso, me concederán ustedes que la existencia independiente de todo sujeto, de toda presencia para o a un sujeto, no puede ser la existencia de los fenómenos en cuanto tales: ésta no puede consistir más que en la presencia de ellos, en una u otra forma, a algún sujeto. O me concederán que tal existencia no puede ser más que la existencia metafísica, la de los existentes metafísicos, y que éstos y su existencia plantean un problema que debo examinar. Pero no puedo examinarlo antes de haber examinado suficientemente dos cosas. Una, la existencia de los fenómenos. De ella se reconoce tradicionalmente que tiene que partir toda resolución del problema de los existentes metafísicos —incluyendo la prueba ontológica, que parte del fenómeno, que es la idea de Dios, aunque esto no se reconozca igualmente. La otra cosa, la negación de la existencia o presencia de los fenómenos, dato del problema decisivo para su resolución. Esto tampoco se reconoce igualmente, pero confío en que acabarán reconociéndolo conmigo.

La reducción de la existencia de los fenómenos a la presencia de éstos, no sería "idealismo empírico" o "subjetivo", si éste requiere que lo presente lo esté *en* el sujeto, como los fenómenos psíquicos, mientras que la reducción de que se trata no requiere sino que lo presente lo esté *para* o *al* sujeto, lo que podrá ser "fenomenismo", si no hubiese existentes metafísicos.

El "idealismo trascendental", por su parte, pretende que el "argumento de la inmanencia" prueba que el concepto 'existencia independiente de todo sujeto' es un concepto contradictorio. Si el sujeto trascendental es el conjunto de los conceptos, o de los conceptos trascendentales, el concepto 'existencia independiente de todo sujeto' implica el concepto 'existencia independiente del concepto, trascendental, 'existencia' ', o 'existencia no objeto del concepto, trascendental, 'existencia' ', y este concepto sería contradictorio. Pero aun así, no se probaría la imposibilidad de la existencia metafísica. Ésta consistiría en no ser presencia de entes en sí o fenómenos en cuanto tales para o al sujeto de la situación, o para o a un sujeto presente así para o al de la situación o representado por éste como presente así para o a él, el de la situación. Pero podría consistir en ser presencia para o a un sujeto no presente en sí o no fenómeno para o al sujeto de la situación, ni sujeto alguno presente para o a éste o representado por él como

acabo de puntualizar. Si tal sujeto puede ser el trascendental, es, como mínimo, problemático. Los conceptos son concebibles idénticos en el mundo de los fenómenos y en el de los existentes metafísicos. Si todos los conceptos fuesen fenómenos, fenómeno sería el sujeto trascendental, y con él todo lo constituido por él. Si esto fuese realmente todo, no habría más que el mundo de los fenómenos. Pero es, como mínimo, otra vez, problemático que sean fenómenos todos los conceptos.

Hay también la idea de que la presencia no sería la existencia, sino el criterio de ésta. Pero ¿de qué existencia puede ser criterio la presencia o existencia de los fenómenos, que es la única que puede ser criterio de la existencia-metafísca, sino de ésta?

Volvamos, pues, a las presencias representadas por el sujeto de la situación en lugar o/y tiempo distintos de los suyos.

Con las representaciones de esta mesa como 'presente para o a mí en pasado o futuro', la concibo además como presente 'en sí misma, en mi lugar y en el presente mío pasado ya o futuro aún'.

Con las representaciones de esta mesa 'en otro lugar, pasado o futuro', y de la mesa que está 'en el aula de al lado', concibo además las mesas como 'presentes en sí mismas, en el presente mío' o 'en este pasado ya o futuro aún', pero 'para o a otro sujeto, si distinto de mí, igual a mí en cuanto sujeto presencial'.

En suma, las presencias representadas las concibo con conceptos situacionales que comprenden:

el universal 'presencia', con sus notas esenciales, universales —sin lo cual el término "presencia" en las expresiones "presencia presente" y "presencia representada" sería un puro equívoco—

y el concepto situacional 'el sujeto de la situación', 'yo', o 'sujeto distinto de *mí*, pero igual a *mí* en cuanto sujeto presencial'.

Con esto he estudiado la existencia o presencia de los fenómenos suficientemente para poder estudiar igualmente la negación de ella en la lección próxima.

LECCIÓN XXVI

LA NEGACIÓN Y LA EXISTENCIA DE LOS FENÓMENOS

(Continuación)

Estudiada la existencia o presencia de los fenómenos, vamos a estudiar la negación de ella. La presencia de los fenómenos es la presente ella misma y la representada como presente —en adelante, diré también, concisamente, "representada". Debemos estudiar, pues, la negación de la una y de la otra. La mejor manera de hacerlo será empezar negando las presencias designadas por las expresiones estudiadas en la lección anterior, convirtiendo estas expresiones de afirmativas en negativas con la inserción de "no", y viendo lo que pasa con cada una.

"Esta mesa no existe" o "no está presente". Esta negación es contradictoria: con "no existe" o "no está presente" niego lo que afirmo con "esta", la cercana presencia de esta mesa en sí, como percepto o fenómeno, a mí, aquí, en mi lugar, y ahora, al presente.

"Esta mesa no estaba aquí hace un instante y no estará aquí dentro de un instante." Es posible, si, por caso, la han traído hace un instante y se la llevan dentro de un instante. Pero en tal caso, la expresión no es la negativa de la afirmativa de la lección anterior: ésta afirmaba que esta mesa estaba aquí efectivamente hace un instante y estará aquí efectivamente dentro de un instante, o sea, excluida la posibilidad de un caso como el supuesto, excluía el que la hubieran traído hacía un instante y el que se la llevaran dentro de un instante. La negativa de la afirmativa de la lección anterior es "esta mesa no estaba aquí hace un instante y no estará aquí dentro de un instante" excluyendo toda posibilidad de que no estuviera aquí hace un instante y no esté aquí dentro de un instante —y esta negación es contradictoria de la afirmación de la lección anterior, tal que si esta afirmación es verdadera, la negación de ella es falsa.

"Esta mesa no está aquí desde que entramos en el aula y no estará aquí hasta que salgamos de ella." Es posible, si, por caso, la trajeron después de que entramos en el aula y se la llevan antes de que salgamos.

Pero en tal caso, la expresión vuelve a no ser la negativa de la afirmativa de la lección anterior, por razones —que dejo a ustedes el repetir.

"Esta mesa no estaba aquí en las clases anteriores y no estará aquí en las siguientes." Vuelve a ser posible, si, por caso, la trajeron entre la última clase y ésta y se la llevan entre ésta y la próxima. Pero en tal caso pasa por tercera vez lo mismo que pasó con las dos negaciones anteriores.

"Esta mesa no está aquí desde que la trajeron de la fábrica y no estará aquí hasta que la lleven a la trastera." Cada una de estas negaciones es contradictoria: "no está aquí desde que la trajeron de la fábrica" niega lo que afirma "desde que la trajeron de la fábrica"; "no estará aquí hasta que la lleven a la trastera" niega lo que afirma "hasta que la lleven a la trastera". Pasa, pues, por segunda vez lo que había pasado con la primera negación, la de que esta mesa no está presente.

"Esta mesa no estuvo en la fábrica desde la fabricación hasta que la trajeron aquí y no estará en la trastera desde que la lleven de aquí hasta la destrucción." Nuevamente posible, si, por caso, la llevaron de la fábrica a otro lugar antes de traerla aquí y la llevan de aquí a otro lugar antes de llevarla a la trastera, pero en tal caso pasa por cuarta vez lo mismo que pasó ya tres.

En fin, "la otra mesa que estaba aquí, no está en el aula de al lado". Por última vez posible, si, por caso, la llevaron a un lugar distinto del aula de al lado; pero última, quinta vez, de lo mismo...

Resultado: la negación de la presencia presente o representada es contradictoria. Nada para pasmar: la presencia presente es una presencia cierta; ella y la representada son presencias *afirmadas*; si con verdad, las negaciones de ellas no pueden, lógicamente, ser falsas.

¿Concluiremos que no puede haber negaciones verdaderas más que de afirmaciones falsas de presencias? ¿O habrá negaciones sin contradicción alguna?

Las hay. Por lo pronto, todas las posibles en los casos supuestos en lo anterior.

"Esta mesa no estaba aquí hace un instante y no estará aquí dentro de un instante", si la han traído hace un instante y se la llevan dentro de un instante.

"Esta mesa no está aquí desde que entramos en el aula y no estará aquí hasta que salgamos de ella", si la trajeron después de que entramos y se la llevan antes de que salgamos.

"Esta mesa no estaba aquí en las clases anteriores y no estará aquí en las siguientes", si la trajeron entre la última clase y ésta y se la llevan entre ésta y la próxima.

"Esta mesa no estuvo en la fábrica desde la fabricación hasta que la trajeron aquí y no estará en la trastera desde que la lleven de aquí hasta la destrucción", si la llevaron de la fábrica a otro lugar antes de traerla aquí y la llevan de aquí a otro lugar antes de llevarla a la trastera.

"La otra mesa que estaba aquí, no está en el aula de al lado", si la llevaron a un lugar distinto del aula de al lado.

Las presencias negadas por estas negaciones son presencias:

o en el *lugar de presencia* —"aquí"—, pero en un *tiempo distinto del de presencia*, pasado —"hace un instante", "desde que entramos", "en las clases anteriores"— o futuro —"dentro de un instante", "hasta que salgamos", "en las clases siguientes",

o en el *tiempo de presencia* —"está"—, pero en *lugar distinto del de presencia* —"el aula de al lado",

o en *lugar distinto del de presencia* —"la fábrica", "la trastera"— y *tiempo distinto del de presencia*, pasado —"desde la fabricación hasta que la trajeron"— o futuro —"desde que la lleven hasta la destrucción".

¿No será posible negar sin contradicción presencia en el *lugar* y el *tiempo de presencia*?

Es perfectamente posible. "La otra mesa que estaba aquí, ya *no está aquí*. Está en el aula de al lado."

Pero entre este caso y los anteriores hay la diferencia siguiente.

En los casos anteriores no hay contradicción en la negación de la presencia, porque la presencia negada es *distinta* de la presente, al ser una presencia en tiempo, o lugar, o lugar y tiempo distintos de los de presencia.

En el último caso no hay contradicción en la negación de la presencia, porque la presencia negada, que no es distinta de la presencia presente *en cuanto* 'presencia en el lugar y el tiempo de presencia', es *contradictoria* de otra presencia, representada, en lugar distinto del de presencia. La contradicción entre esas dos presencias es la que hay en la negación de la distinción entre las presencias de perceptos en distintos lugares, y entre los lugares mismos, presentes como distintos: la presencia aquí o en un lugar no es presencia allí o en otro lugar, aquí no es allí, un lugar no es otro.

Hay también el caso en que concurren las características del último caso y de los casos anteriores. "Esta mesa no está en el aula de al lado." La presencia negada, la de esta mesa ahora en el aula de al lado, es presencia en el tiempo de presencia, ahora, pero en lugar distinto del de presencia, el aula de al lado, y es presencia contradictoria de la presencia de esta mesa aquí, por ser presencia de esta misma mesa en el aula de al lado.

Todas las anteriores negaciones sin contradicción son negaciones de presencia en *un* lugar, en *algún* lugar. ¿No será posible negar sin contradicción presencias en *todo* lugar, en lugar "alguno", en "ningún" lugar?

Es también perfectamente posible.

"Esta mesa no estaba *en lugar alguno* antes de la fabricación y no estará *en lugar alguno* después de la destrucción."

"La otra mesa que estaba aquí, ya no está *en lugar alguno*. La destruyeron."

"La mesa encargada, aún no está *en lugar alguno*."

En la extensión del concepto 'todo lugar' entra *aquí*. Estas tres negaciones resultan, pues, negaciones de presencias en el *lugar de presencia*. Pero la primera niega la presencia en el pasado y el futuro, mientras que las otras dos niegan la presencia al presente, y resultan negaciones en *el lugar y el tiempo de presencia*. En este caso no hay, entre la presencia negada, la presencia presente, aquí, en *un* lugar, y una presencia representada como presente en *otro* lugar, la contradicción que hace, no sólo posible, sino necesario, negar sin ella la presencia presente *en cuanto* 'presencia *aquí*'; pero hay, entre el concepto de la presencia negada, 'presencia en *todo* lugar', y el de la presencia presente 'aquí', la relación lógica por la que la presencia presente *en cuanto* 'presencia aquí' entra en la extensión del concepto de la negada sin contradicción, y lo contradictorio sería no negarla.

Sin embargo de ser estas negaciones negaciones de presencias *en todo lugar*, no son negaciones de presencias *en todo tiempo*. Ellas y todas las negaciones anteriores sin contradicción son negaciones de presencias sólo *en algún tiempo*:

en el pasado: "(aquí) hace un instante", "(aquí) desde que entramos en el aula", "(aquí) en las clases anteriores", "(en la fábrica) desde la fabricación hasta que la trajeron", "(en lugar alguno) antes de la fabricación";

en el futuro: "(aquí) dentro de un instante", "(aquí) hasta que salgamos del aula", "(aquí) en las clases siguientes", "(en la trastera) desde que la lleven hasta la destrucción", "(en lugar alguno) después de la destrucción";

en el presente: "la otra mesa (no) está (aquí)", "la mesa destruida ya (no) está (en lugar alguno)", "la mesa encargada aún (no) *está* (en lugar alguno)".

¿No será posible negar sin contradicción presencias en *todo* tiempo, en tiempo "alguno", en "ningún" tiempo?

Ya no es posible.

"Esta mesa no ha estado, ni está, ni estará en lugar alguno." Es perfectamente posible pensar el pensamiento notificado por esta frase,

puesto que acabamos de pensarlo; pero es un pensamiento contradictorio: con 'ni está' niega lo que afirma con 'esta mesa'. —Pero ¿y si no pensáramos en esta mesa, sino en una mesa cualquiera?— Si la mesa en que pensamos es un percepto, es contradictorio pensar que un percepto, del que el concepto comprende la nota de la presencia perceptiva, no haya estado, ni esté, ni haya de estar presente en lugar alguno.

Estudiemos, pues, las presencias negadas sin contradicción por todas las negaciones anteriores, y nos percataremos de todo lo siguiente.

Tres aparte, de las demás ninguna es presencia *presente*, pues he repetido cómo son presencias, o en lugar, o en tiempo, o en lugar y tiempo distintos de los de la presencia presente. Las tres apartadas son las presencias en el lugar y el tiempo de la presencia presente: las de las mesas que (no) están *ahora aquí*, por estar en el aula de al lado, o en lugar alguno por destruida o por encargada. Estas presencias, en el lugar y el tiempo de la presencia presente, ¿son, pues, presencias presentes? ¿Están presentes ahora aquí la mesa que está en el aula de al lado, la mesa destruida, la encargada? Naturalmente que no. Podemos, por tanto concluir: ninguna de las presencias negadas sin contradicción es una presencia *presente*. Y se comprende: la presencia presente es cierta; no puede negarse sin contradicción y falsedad.

¿Concluiremos también que son presencias *representadas*? Estas eran las presencias en lugar o/y tiempo distintos de los de la presencia presente. La conclusión parece imponerse para las presencias negadas sin contradicción justo por ser presencias en lugar o/y tiempo distintos de los de la presencia presente, si no también para las tres en el lugar y el tiempo de esta presencia. Pero, no. La conclusión se revela precipitada y falsa. Entre todo aquello de que nos percatamos estudiando las presencias negadas sin contradicción, está el que tampoco son presencias *representadas* como presentes, es decir, afirmadas en el tiempo pasado o futuro o/y en el lugar distinto del de la presencia presente. En efecto...

Al decir "esta mesa no estaba aquí hace un instante y no estará aquí dentro de un instante", o "no estaba aquí desde que entramos y no estará aquí hasta que salgamos", o "no estaba aquí en las clases anteriores y no estará aquí en las siguientes", o "no estuvo en la fábrica desde la fabricación hasta que la trajeron aquí y no estará en la trastera desde que la lleven de aquí hasta la destrucción", *no* nos *representamos* esta mesa como *presente* aquí hace un instante y dentro de un instante, o desde que entramos y hasta que salgamos, o en las clases anteriores y en las siguientes, o en la fábrica desde la fabricación hasta que la tra-

jeron y en la trastera desde que la llevaron hasta la destrucción, sino todo lo contrario.

Al decir "la otra mesa no está aquí", "no está en el aula de al lado", *tampoco* nos *representamos* la otra mesa como *presente* ni en el aula de al lado, sino todo lo contrario.

Pero, *menos que nada*, al decir "esta mesa no estaba en lugar alguno antes de la fabricación y no estará en lugar alguno después de la destrucción", o "la mesa destruida ya no está en lugar alguno" o "la mesa encargada aún no está en lugar alguno", nos *representamos* esta mesa como *presente* en algún lugar antes de la fabricación y después de la destrucción, ni la mesa destruida o la encargada como *presentes* ahora en algún lugar, sino, más que nunca, todo lo contrario.

Lo que también se comprende.

Si nos *representamos* esta mesa estando *presente* aquí hace un instante y dentro de un instante, desde que entramos y hasta que salgamos, en las clases anteriores y en las siguientes, en la fábrica desde la fabricación hasta que la trajeron y en la trastera desde que la lleven hasta la destrucción, no podemos negar que lo esté sin contradicción.

Si nos *representamos* la otra mesa estando *presente* en el aula de al lado, no podemos negar que lo esté sin contradicción.

Pero si nos *representamos* esta mesa estando *presente* en algún lugar antes de la fabricación y después de la destrucción, contradecimos el sentido de "fabricación" y "destrucción": 'no estar en lugar alguno antes' o 'después', respectivamente.

En general, si las presencias negadas fuesen presencias *representadas* como siendo, habiendo sido o habiendo de ser *presentes*, no podrían ser negadas sin contradicción, como reconocimos de las presencias representadas efectivamente así.

En cuanto a la presencia aquí ahora de la otra mesa, de la destruida y de la encargada, ni siquiera podemos *representárnosla* sin contradicción, puesto que la presencia aquí ahora es la misma presencia *presente*.

Pero si las presencias negadas sin contradicción no son ni presencias presentes, ni presencias representadas, una de dos: o no puede haber negaciones sin contradicción, o tiene que haber una presencia que no sea ni presente, ni representada, que pueda ser negada sin contradicción. Ahora, las negaciones sin contradicción son un hecho. Luego, tiene que serlo una presencia ni presente, ni representada. Y lo es.

¿Qué es "todo lo contrario" del representarnos como presentes las presencias negadas sin contradicción?

Que *no* nos *representamos* esta mesa *presente* aquí hace un instante y dentro de un instante, o desde que entramos y hasta que salgamos,

o en las clases anteriores y en las siguientes, o en la fábrica desde la fabricación hasta que la trajeron, y en la trastera desde que la lleven hasta la destrucción, pero que *pensamos los pensamientos* 'esta mesa estaba presente aquí hace un instante', o 'desde que entramos', o 'en las clases anteriores', y 'estará presente aquí dentro de un instante', o 'hasta que salgamos', o 'en las clases siguientes', y 'estuvo presente en la fábrica desde la fabricación hasta que la trajeron' y 'estará presente en la trastera desde que la lleven hasta la destrucción', aunque los pensamos justo solo *para negarlos*, por decirlo así; a dicho con todo rigor: que pensamos tales pensamientos *sólo en cuanto pensamos los pensamientos* 'esta mesa no estaba presente aquí hace un instante...' 'no estará presente aquí en las clases siguientes', 'no estuvo presente en la fábrica...', 'no estará presente en la trastera...', que comprenden con ellos el concepto 'no'.

Y que *no* nos *representamos* la otra mesa *presente* ni aquí ni en el aula de al lado, pero que *pensamos* los *pensamientos* 'la otra mesa está presente aquí', 'la otra mesa está presente en el aula de al lado', aunque justo sólo para negarlos, es decir, que los pensamos *sólo en cuanto pensamos los pensamientos* 'la otra mesa no está presente aquí', 'la otra mesa no está presente en el aula de al lado', que comprenden con él el concepto 'no'.

Y que *no* nos *representamos* esta mesa *presente* en algún lugar antes de la fabricación y después de la destrucción, ni la mesa destruida y la encargada *presentes* ahora en algún lugar, pero que *pensamos los pensamientos* 'esta mesa estaba presente en algún lugar antes de la fabricación y estará presente en algún lugar después de la destrucción', 'la mesa destruida está presente en algún lugar ahora', 'la mesa encargada está presente en algún lugar ahora', aunque justo sólo para negarlos, es decir, que los pensamos *sólo en cuanto pensamos los pensamientos* 'esta mesa no estaba presente en lugar alguno antes de la fabricación y no estará presente en lugar alguno después de la destrucción', 'la mesa destruida no está presente ahora en lugar alguno', 'la mesa encargada no está presente ahora en lugar alguno', que comprenden con ellos el concepto 'no'.

Y esto es lo que hace que se niegue sin contradicción, no la presencia presente misma, que no puede negarse sin contradicción, sino una presencia, ni siquiera representada como presente, sino puramente concebida como 'presencia aquí y ahora'.

Las presencias negadas sin contradicción son, en suma, presencias puramente *concebidas para negadas*, o de las que se piensa el concepto, o un pensamiento que lo comprende, sólo en cuanto se piensa

un pensamiento que comprende con él el concepto 'no'. Es lo que vamos a escrutar al pasar ya de las *presencias* negadas a la *negación* de ellas, empezando por volver al "no" existencial.

La expresión "no" no puede menos de notificar un concepto.

Si no notificara concepto alguno, habría entre ella y las expresiones verbales afirmativas, todas notificantes de sendos conceptos o pensamientos, heterogeneidad tal, que el nombre "expresiones verbales" dado a las afirmativas y a "no" sería un gran equívoco: "no" no sería, realmente, una expresión verbal. En cambio, entre "no" y la expresión mímica habría la homogeneidad de significar sin notificar: "no" se quedaría en la mera expresión oral o escrita, que es el ingrediente mímico de la verbal, o sería una expresión mímica, que significaría la negación práctica o algo relacionado con ella, reduciéndose a la mímica y a la práctica toda negación. Pero esto parece demasiado contrario a los fenómenos de la negación verbal y del presuponerla la mímica, si no del entrañar la verbal a la práctica.

Sólo que hay más. La mera expresión, oral o escrita, son los sonidos o las letras, fenómenos físicos, auditivos o visuales. Las expresiones afirmativas serían tales fenómenos físicos notificantes de pensamiento, y por esto, designantes de existentes, fenómenos o metafísicos. Adicionados a ellas o intercalados en ellas los dos sonidos o las dos letras, los dos pequeños fenómenos físicos, auditivos o visuales, "no", se causaría un efecto que no parece posible describir más que como la aniquilación de los existentes designados por las expresiones afirmativas, y aniquilación sin duda física, pues puros fenómenos físicos no podrían operar otra. Fenómeno físico, a su vez, y a una tan corriente y tan potente, que no se comprende cómo lo ignoraría la Física, para utilizarlo en lugar de la energía nuclear. Pero es claro que si lo ignora, es porque la aniquilación operada por "no" es tan sólo *in mente*: tan sólo *in mente* aniquila "no" los existentes designados por las expresiones afirmativas —en rigor, ni siquiera éstos, sino existentes puramente concebidos en el pensamiento para negados o aniquilados puramente en éste. Tal aniquilación puramente mental no puede ser obra, pues, de puros fenómenos físicos; tiene que ser obra de un aniquilador puramente mental él mismo, que no se encuentra pueda ser más que un concepto, notificado por "no", concíbanse él, la mente y la aniquilación operada por él en ésta como psíquicos o como ideales. Para designar este concepto, en posición refleja conceptual, no hay más expresión posible que 'no'. Al estudio de este concepto se nos contrae, pues, el del "no" existencial, o al estudio de aquello en que puede únicamente consistir el estudio de un concepto: su comprensión y su objeto y éste y su extensión.

Pero su comprensión es tan *sui generis*, que no es posible más que hacerla concebir, en posición refleja conceptual, con expresiones que comprendan la que notifica la nota específica de tal concepto, "no", o una sinónima, como "in", de las que la preferible es precisamente "no existente" o "inexistente", o "no presente", aunque sólo fuese porque estamos estudiando la negación existencial; decisivamente, por el alcance de esta negación, que hará patente el examen de las demás.

'No' es un concepto que comprende analíticamente, y por lo mismo *a priori*, además de su nota específica, otra, que es otro concepto como "objeto" de la específica, en el sentido de lo negado por ella: en la negación existencial es precisamente 'existe', 'existente', 'existencia', o 'presente', 'presencia'; tal, que las expresiones "no existe", "inexistente", "inexistencia", "no presente", "no presencia", son en rigor pleonásticas, o las expresiones "no" e "in" elípticas de "no existe", "inexistente", "inexistencia", o "no presente", "no presencia". Este concepto, 'existe', 'existente', 'existencia', o 'presente', 'presencia', comprendido analíticamente o *a priori* en el concepto 'no', es el que no puede ser concepto de una presencia presente o representada sin contradicción, o el que sin contradicción no puede ser más que el de una presencia puramente concebida, o de la que puramente se piensa el concepto, justo en cuanto comprendido en el concepto 'no'; y de una presencia concebida como presencia *en general* de *un* ente, ya en lugar o/y tiempo distintos de los de la presencia presente o/y la representada, ya en el lugar y el tiempo de la presencia presente, del mismo *un* ente: en el primer caso, no se niega, contradictoriamente, la presencia presente, porque de ésta difiere la negada por el lugar, o el tiempo, o ambos; en el segundo caso, no se niega, contradictoriamente, la presencia presente, ya porque de ésta difiere la negada tanto que ésta, la negada, es contradictoria de una presencia representada como presente, lo que no puede ser la presencia presente, ya por que ésta entra en la extensión del concepto de la negada sin contradicción.

Lo *sui generis* de la comprensión del concepto 'no', implica lo *sui generis* de su "objeto". Éste no es presencia presente ni representada alguna, distinta de él u objeto de él en el sentido indicativo del "de", como lo es, por el contrario, toda presencia presente o representada del concepto, positivo, de ella. El "objeto" de 'no' es la presencia puramente concebida por él, no distinta de él u objeto de él únicamente en el sentido especificativo del "de".

Pero la presencia concebida como presencia *en general* de *un* ente, ya en lugar o/y tiempo distintos de los de la presencia presente o/y representada, ya en el lugar y el tiempo de la presencia presente del mismo *un* ente, *se especifica* como presencia de *éste* o *este otro* ente

—en los casos de las expresiones examinadas, esta mesa, la que estaba aquí, la encargada—, ya en lugar o/y tiempo distintos de los de la presencia presente o/y representada, ya en el lugar y el tiempo de la presencia presente del mismo *éste* o *este otro* ente —de la misma esta mesa, o la misma que estaba aquí, o la misma encargada— *a posteriori* de ellos, es decir, estando, o habiendo estado, o habiendo de estar presentes *ellos*, y por lo mismo sintéticamente *a posteriori*.

Todo lo cual hace posible lo siguiente.

El concepto comprendido analítico-sintéticamente por 'no', y por ende este mismo, *no denotan* objeto alguno, presencia alguna, distinta de ellos. Pero con ellos puede *connotarse* la presencia presente o/y representada del *éste* o *este otro* ente, de presencia simultánea a la concebida por 'no', pero en lugar distinto del de 'ésta', o de presencia 'anterior' o/y 'posterior' o a la inversa, 'a la presencia concebida por 'no' ', correlativamente, como 'posterior' o/y 'anterior', o a la inversa.

Ya no repetiré el examen de todas las negaciones examinadas en lo anterior. Bastará ya repetir el de las solas siguientes.

"La otra mesa que estaba aquí, no está aquí. Está en el aula de al lado." El concepto 'presencia de la otra mesa ahora aquí' comprendido analítico-sintéticamente en el concepto 'no presencia de la otra mesa ahora aquí', y por ende este mismo, no denotan la presencia presente de la otra mesa, pero con ellos puede connotarse la presencia representada de la otra mesa en el aula de al lado, de presencia 'simultánea a la presencia ahora aquí, pero en lugar distinto del de esta presencia', concebida por 'no' y el concepto comprendido por él, correlativamente como 'presencia simultánea a la representada en el aula de al lado, pero en lugar distinto del de ésta'.

"Esta mesa no estaba aquí en las clases anteriores y no estará aquí en las siguientes." El concepto 'presencia de esta mesa aquí en las clases anteriores y en las siguientes', comprendido en el concepto 'no presencia de esta mesa aquí en las clases anteriores y en las siguientes', y por ende este mismo, no denotan presencia presente ni representada alguna de esta mesa; pero con ellos puede connotarse la presencia presente de esta mesa en esta clase, de 'posterior y anterior a la presencia en las clases anteriores y siguientes', concebida por 'no' y el concepto comprendido por él como 'anterior y posterior a la presencia presente en esta clase'.

"Esta mesa no estaba en lugar alguno antes de la fabricación y no estará en lugar alguno después de la destrucción." El concepto 'presencia de esta mesa en algún lugar antes de la fabricación y después de la destrucción', comprendido en el concepto 'no presencia de esta mesa en lugar alguno antes de la fabricación y después de la destrucción', y

por ende este mismo, no denotan presencia presente ni representada alguna de esta mesa; pero con ellos puede connotarse la presencia presente y representada de esta mesa entre la fabricación y la destrucción, de presencia 'posterior y anterior a la presencia antes de la fabricación y después de la destrucción', concebida por 'no' y el concepto comprendido por él como 'anterior y posterior a la presencia presente y representada entre la fabricación y la destrucción'.

"La mesa destruida y la mesa encargada no están en lugar alguno." El concepto 'presencia de la mesa en algún lugar', comprendido en el concepto 'no presencia de la mesa en lugar alguno', y por ende este mismo, no denotan presencia presente ni representada alguna de la mesa destruida ni de la encargada, pero con ellos pueden connotarse la presencia representada de la mesa destruida y la de la encargada, de 'anterior' y 'posterior', respectivamente, a la 'presencia' concebida por 'no' y el concepto comprendido por él como 'posterior' y 'anterior', respectivamente, a la presencia representada, en el pasado, de la mesa destruida, y la representada, en el futuro, de la encargada.

Ahora bien, si los conceptos de presencia pensados para negados, especificantes sintéticamente del comprendido analíticamenente en el concepto 'no', o "conceptos negativos", no denotan, sino que sólo connotan las presencias objeto de los "conceptos positivos" de ellas, tampoco pueden ser más que "conceptos creadores" de un "pensamiento creador", en el mismo sentido, por lo pronto, que las "imágenes creadoras" de la "imaginación creadora". Ésta compone con imágenes reproductoras imágenes cuya composición no reproduce la de percepto alguno. Igualmente conceptos como 'presencia de la otra mesa aquí' o 'en el aula de al lado', 'presencia de esta mesa aquí en las clases anteriores y en las siguientes', 'presencia de esta mesa en algún lugar antes de la fabricación y después de la destrucción', son conceptos compuestos con conceptos "reproductores", denotantes —'presencia', 'la otra mesa', 'aquí', 'en el aula de al lado', 'esta mesa', 'en las clases anteriores y en las siguientes', 'en algún lugar', pero no 'antes de la fabricación y después de la destrucción', porque 'fabricación' y 'destrucción' comprenden 'no presencia antes' y 'después'—, cuya composición no "reproduce", no denota, objeto alguno, supuesto que se niegan con verdad tales presencias; ni puede reproducirlo o denotarlo, en el caso de la presencia antes de la fabricación y después de la destrucción, pues que en este caso el concepto comprende notas contradictorias —'presencia' y la 'no presencia' comprendida en 'fabricación' y 'destrucción' —o es contradictorio, o de un imposible, en el sentido especificativo del "de", porque los imposibles son tales fuera de los conceptos de ellos, en los que, únicamente, están presentes, y los conceptos de ellos, los con-

ceptos contradictorios, son por lo mismo los más notoriamente obra del pensamiento creador. Pero si los conceptos así especificantes del comprendido en el concepto 'no', son obra del pensamiento creador, pudieran serlo por ser pura creación de este pensamiento, y aun la creación por excelencia de él el mismo concepto 'no', cuya comprensión es tal comprensión no denotante de objeto fuera de él que pudiera ser razón *a posteriori* de ser de él, por lo que la razón de ser de él no podría estar más que *a priori* en el sujeto creador de él. Lo que sería, a la postre, una diferencia radical entre el pensamiento creador y la imaginación creadora. Ésta no compone sus imágenes creadoras más que con imágenes reproductoras, tal que la composición con éstas es lo único creador de ella, lo único de que dar razón de ser *a priori* por el sujeto. El pensamiento de los conceptos creadores negativos compone éstos con conceptos reproductores, denotantes, *más* aquel que viene a comprenderlos —sintéticamente—, 'no', no reproductor, no denotante, tal que lo creador de este pensamiento no es la sola composición, sino principalmente este mismo concepto.

Finalmente, el concepto 'presencia' comprendía las notas 'de lo presente', 'en sí mismo', 'aquí', 'ahora', 'para o al sujeto de la situación'. Por lo que para notificarlo bastaban expresiones elípticas como "está presente", "está aquí". El concepto 'no' tiene por "objeto" el concepto 'presencia' con sus notas, tal que cada una de éstas es asimismo "objeto" de él: 'no presencia, en sí, aquí, ahora, para o al sujeto de la situación', o 'no aquí', 'no para o al sujeto de la situación' —la de la otra mesa en el aula de al lado—, 'no ahora' —la de esta mesa en las clases anteriores y en las siguientes—, 'no en sí' —la existencia metafísica. Por lo que para notificarlo bastan expresiones elípticas como las que he empleado en todo lo anterior. Alguna otra peculiaridad de la expresión, como el empleo de "alguno", se debe a los idiotismos de la negación en español.

Con lo estudiado hasta ahora de la negación existencial, podemos ya examinar las negaciones copulativa y "verbial".

"Esta mesa es rectangular, no es oval." La cópula de la expresión afirmativa notifica el concepto de la relación activada de inherencia del modo *rectangular* a la sustancia *esta mesa*, o la relación activada de modalización de esta sustancia por aquel modo. La negación de la cópula en la expresión negativa negaría la existencia o presencia de la relación activada de inherencia del modo *oval* a la misma sustancia, o de la relación activada de modalización de esta sustancia por el modo *oval*. La negación copulativa parece, pues, reducirse a la existencial o de la presencia de las relaciones activadas denotadas por los conceptos notificados por la cópula según los contextos. No es una negación

especial más que por haber una expresión afirmativa especial para designar tales relaciones, sin duda por la especial importancia ontológica de éstas.

"Esta mesa pesa poco, no pesa mucho." El verbo de la expresión afirmativa notifica el concepto de la actividad de *pesar* modalizada por el modo cuantitativo *poco* y modalizando la sustancia *esta mesa*. La negación del verbo en la expresión negativa negaría la existencia o presencia de la actividad de pesar, modalizada por el modo cuantitativo *mucho*, modalizando la sustancia *esta mesa*. La negación "verbial" parece, pues, reducirse a la existencial o de la presencia de las actividades denotadas por los conceptos notificados por los verbos no sustantivos.

Pero ¿cuál puede ser la razón de ser de la negación expresa de la presencia y la negación tácita de la presencia de las relaciones copulativas y las actividades? Se ocurre: la presencia se niega expresamente cuando interesa negarla así, y hemos de ver de qué interés puede tratarse; la presencia de las relaciones copulativas y las actividades se negaría tácitamente por una economía de la expresión justo en el caso más general, el de las actividades, y en el caso de relaciones tan generalizadas por su importancia ontológica como las copulativas.

Por lo demás, si 'no' comprende analíticamente 'presencia' o 'existencia', no podría comprender igualmente notas diferentes de 'presencia' o 'existencia' hasta ser excluyentes de ésta, haciendo de él un concepto contradictorio.

Pero ni con la reducción de las negaciones aparentemente no existenciales a la existencial, que así queda por negación verbal única, por la negación, verbal, pura y simplemente, está acabado el estudio de ésta. Volvamos al punto decisivo del hecho hasta ahora.

Si hubiera sólo presencia presente y presencia representada como presente, no podría haber más negación que la contradictoria, o no podría pensarse el concepto 'no', con los que especifican el concepto 'presencia' que comprende, sin contradicción.

Pero hay negaciones no contradictorias, o puede pensarse sin contradicción el concepto 'no', con los que especifican el concepto 'presencia' que comprende.

Luego, para que pueda pensarse sin contradicción el concepto 'no', con los que especifican el concepto 'presencia' que comprende, es forzoso que no haya sólo presencia presente y representada, es forzoso que haya otra cosa.

En otros términos: la negación verbal, el concepto 'no', requieren por condición de posibilidad algo más, o menos, que la presencia presente y la presencia representada. ¿Qué?

La negación sin contradicción requirió, como condición de posibilidad, *una presencia distinta* de la presente y la representada: la puramente concebida como negada o comprendida en el concepto 'no'. Ahora, la negación sin contradicción identificada al concepto 'no' con la presencia puramente concebida que comprende, requiere, como condición de posibilidad, *algo distinto de la presencia*, desde luego de la puramente concebida como negada que lo requiere, pero también de la presencia y la representada.

LECCIÓN XXVII

LA NEGACIÓN Y LA EXISTENCIA DE LOS FENÓMENOS

(Conclusión)

Volvamos a los ejemplos de negaciones sin contradicción.

"Esta mesa no estaba aquí hace un instante", o "desde que entramos en el aula", o "en las clases anteriores", "y no estará aquí dentro de un instante", o "hasta que salgamos del aula", o "en las clases siguientes"; y "no estuvo en la fábrica desde la fabricación hasta que la trajeron aquí y no estará en la trastera desde que la lleven de aquí hasta la destrucción".

Y "no está en el aula de al lado", mientras que "la otra mesa que estaba aquí, ya no está aquí; está en el aula de al lado", o "no está en el aula de al lado".

Y "esta mesa no estaba en lugar alguno antes de la fabricación y no estará en lugar alguno después de la destrucción", y "la mesa destruida, ya no está en lugar alguno", mientras que "la encargada, aún no está en lugar alguno".

¿Cómo es posible decir todo esto sin contradicción?

Si esta mesa estuviera presente aquí renovadamente sin solución de continuidad, o las representaciones de ella la representasen presente renovadamente sin solución de continuidad en el pasado y el futuro en la fábrica, aquí, en suma, en uno u otro lugar, no podríamos negar su presencia aquí hace un instante y dentro de un instante, desde que entramos en el aula hasta un momento posterior y desde un momento ulterior hasta que salgamos del aula, en las clases anteriores y en las siguientes, en el lugar adonde la llevaron de la fábrica y donde estuvo hasta que la trajeron o adonde la lleven y donde estará antes de llevarla a la trastera, y mucho menos en lugar alguno antes de la fabricación y después de la destrucción, sin contradicción con su presencia renovada sin solución de continuidad al presente y en el pasado y el futuro aquí, en la fábrica, en otros lugares —ni podríamos concebir su 'fabricación' y 'destrucción'.

Y si las representaciones de la otra mesa y de la encargada las representasen presentes renovadamente sin solución de continuidad al presente y en el pasado y el futuro aquí, o aquí y en el aula de al lado, o, en suma, en algún lugar, no podríamos negar su presencia al presente aquí o en el aula de al lado y mucho menos en lugar alguno, sin contradicción con su presencia representada tal cual he supuesto —ni podríamos concebir la primera como 'destruida' y la segunda como 'encargada'.

Luego, si podemos negar sin contradicción sus presencias tan repetidas que ya no las repito ahora, es que esta mesa no está presente aquí renovadamente sin solución de continuidad, y que las representaciones de ella, de la otra mesa y de la encargada no las representan presentes renovadamente sin solución de continuidad al presente y en el pasado y el futuro aquí, en la fábrica, en el aula de al lado, en suma, en algún lugar.

Y, en efecto, esta mesa no está presente aquí sin solución de continuidad, sino que las representaciones de ella la representan

apareciendo aquí hace un instante, y en un momento posterior al de nuestra entrada en el aula, y en el momento en que la trajeron, posterior a la última clase, y en el lugar adonde la llevaron de la fábrica, y en el lugar adonde la lleven de aquí antes de llevarla a la trastera, y en ésta, y en la fábrica al fabricarla,

y *desapareciendo* de aquí dentro de un instante, y en un momento anterior al de nuestra salida del aula, y en el momento en que la lleven, anterior a la próxima clase, y del lugar de donde la trajeron, y de la fábrica, y del lugar adonde la lleven, y de la trastera al quedar destruida.

Y las representaciones de la otra mesa y de la encargada representan

a la otra *desapareciendo* de aquí, y *apareciendo* en el aula de al lado, y *desapareciendo* de ella, y *apareciendo* en un tercer lugar, o *desapareciendo* de aquí cuando la destruyeron,

y a la encargada *apareciendo* en la fábrica cuando la fabriquen.

La otra cosa que era forzoso hubiese, de más o de menos, que la presencia presente y representada, para que no hubiese esta sola, y pudiera pensarse sin contradicción el concepto 'no', o *la condición de posibilidad de la negación verbal, es la* aparición *y* desaparición *de lo presente*. Esta aparición y desaparición es, pues, lo que tenemos que ponernos a estudiar. Pero antes debo tratar el caso que se me ha quedado, el de la no presencia de esta mesa en el aula de al lado. Esta no presencia no parece condicionada por la aparición de esta mesa aquí y su desaparición del aula de al lado, sino por la presencia renovada y representada renovándose aquí sin solución de continuidad, y por lo mismo su no desaparición de aquí y no aparición en el aula de al lado,

en razón de lo que dije en la lección anterior acerca de la presencia de los perceptos en los lugares y de la de estos mismos. Pero si cada percepto se estuviese presente renovadamente sin solución de continuidad en un lugar, sin desaparecer de él y aparecer en otro, ¿podríamos, aunque pudiéramos concebir la distinción de perceptos y lugares, concebir la no presencia de los perceptos en lugares distintos de los de la presencia de cada uno?...

La aparición y la desaparición están con la presencia en relaciones peculiares de clase de entes y de tiempo. Las apariciones y desapariciones de entes como las mesas de los ejemplos, perceptos, fenómenos, son también fenómenos, que pueden describirse sumariamente y clasificarse como paso a hacerlo.

En el lugar colectivo de presencia de ciertos perceptos, como esta aula, y en el lugar individual de uno de ellos, cierta parte de esta tarima, se presenta por primera vez, o aparece, otro, esta mesa, dejando de estar presente, o desapareciendo, el que estaba en su lugar, la parte de esta tarima recubierta ahora por esta mesa. Hay, pues, una presencia, la de esta aula, que es anterior a cada aparición como la de esta mesa y posterior a cada desaparición como la de esta mesa, aparición y desaparición que son, pues y respectivamente, anterior y posterior a la nueva presencia, la de esta mesa.

Sobre el fondo de la renovación de la presencia del lugar colectivo, esta aula, se renuevan a su vez tales apariciones, presencias y desapariciones, de esta mesa, de la otra, etc. Pero, además, aparecen y desaparecen los lugares colectivos, remplazándose como presentes sin solución de continuidad —al entrar en el aula y al salir de ella, el pasillo es remplazado por el aula y ésta por el pasillo— entre la aparición de uno primero y la desaparición de uno último, porque el sujeto presencial de tales presencias, apariciones y desapariciones, está presente para sí mismo renovadamente, desde que aparece para sí hasta que desaparece para sí, que es por lo que en toda presencia para sí intermedia se representa a sí mismo apareciendo y desapareciendo para sí mismo simultáneamente con la presencia colectiva de ciertos perceptos: se representa apareciendo para sí con los perceptos de sus primeros recuerdos, o por analogía con lo que sabe del "nacimiento" de sujetos congéneres, o del origen de la conciencia de sí en tales sujetos, y se representa desapareciendo para sí por analogía con lo que sabe de la "muerte" del mismo género de sujetos.

La aparición y la desaparición se presentan, pues, como *actividades* de las sustancias que son perceptos tales como las mesas de los ejemplos, en cuanto modalizadas por la relación de presencia, y por esto como actividades de esta misma relación, *de la presencia*.

Éste es el punto de cumplir la promesa de explicar la activación de la relación de presencia. Se debería a una extensión a ella de lo activo de sus dos relatos. Éstos eran lo presente y el sujeto presencial. Lo presente aparece y desaparece: él y su presencia están modalizados por estas actividades. El sujeto es las puras actividades que son los modos psíquicos, y está presente a sí mismo con una identidad de lo presente y el sujeto presencial con la que ningún otro ente está presente al sujeto presencial de él. Por ello concibe la identidad de su actividad y su presencia, y luego generaliza esta identidad a los demás presentes en el grado en que puede generalizarles su propia actividad: en cuanto ésta es vida psíquica, a las demás sustancias psíquicas y sus modos; en cuanto es vida, a las demás sustancias vivientes y sus modos; en cuanto es movimiento, a las sustancias físicas y sus modos; y si concibe los entes ideales como inmóviles, inmutables, eternos, o intemporales, los concibe como existentes o presentes "idealmente" y no "realmente".

Y ahora podemos examinar cómo la aparición y desaparición condicionan el pensar el concepto 'no presente' o 'inexistente'.

Nos representamos esta mesa *apareciendo* aquí hace un instante, o después de entrar en el aula, o después de la última clase, y *desapareciendo* de aquí dentro de un instante, o antes de salir del aula, o antes de la próxima clase, representándonosla *traída* aquí, naturalmente de otro lugar, hace un instante, o después de entrar en el aula, o después de la última clase, y *llevada* de aquí, naturalmente a otro lugar, dentro de un instante, o antes de salir del aula, o antes de la próxima clase, o *estando* en el lugar de donde la trajeron antes de traerla y en el lugar adonde la lleven después de llevarla, y correlativamente la concebimos '*no estando*' aquí antes de aparecer aquí y después de desaparecer de aquí.

Y nos la representamos *desapareciendo* de la fábrica y *apareciendo* en el lugar adonde la llevaron de la fábrica, y *desapareciendo* de él para *aparecer* aquí, representándonosla *llevada* de la fábrica a aquel lugar y *traída* de él aquí, o *estando* en él desde que la llevaron de la fábrica a él hasta que la trajeron de él aquí correlativamente '*no estando*' en la fábrica desde que la llevaron de ella hasta que la trajeron aquí.

Y *desapareciendo* de aquí y *apareciendo* en el lugar adonde la lleven antes de llevarla a la trastera, y *desapareciendo* de él para *aparecer* en la trastera, representándonosla *llevada* de aquí a tal lugar y de él a la trastera, o *estando* en él desde que la lleven de aquí hasta que la lleven a la trastera, y correlativamente '*no estando*' en la trastera desde que la lleven de aquí hasta que la llevan a la trastera.

Ahora bien, traer y llevar de un lugar a otro, es lo que puede llamarse unitaria y muy propiamente "desplazamiento".

Así que nos representamos esta mesa apareciendo aquí, y en el lugar adonde la llevaron de la fábrica, y en el lugar adonde la lleven de aquí y en la trastera, y desapareciendo de aquí, de la fábrica, del lugar adonde la llevaron de ella, y del lugar adonde la lleven de aquí, representándonosla *desplazada* de unos de tales lugares a otros, o concibiendo con el concepto 'desplazamiento' las apariciones y desapariciones condicionantes de las presencias sucesivas en cada uno de ellos y las simultáneas 'no presencias' en los otros.

Pero nos la representamos *apareciendo* en la fábrica al fabricarla y *desapareciendo* del lugar donde quede destruida, representándonosla, ya *no traída ni llevada* o *desplazada* de lugar alguno a la fábrica y del lugar donde quede destruida a lugar alguno, sino *apareciendo* en la fábrica después de '*no estar presente en lugar alguno*' o '*no existir*' y *desapareciendo* para '*no estar presente en lugar alguno*' o '*no existir*'.

Ahora bien, 'aparecer' como 'empezar a estar presente en algún lugar o existir después de no estar presente en lugar alguno o de no existir', y 'desaparecer' como 'dejar de estar presente en algún lugar o de existir para no estar presente en lugar alguno o no existir', es lo que debe llamarse respectivamente "creación" y "aniquilación" en el sentido más propio de estos términos.

Así que *no* nos *representamos* esta mesa *traída y llevada* o *desplazada* de lugar alguno a la fábrica y del lugar donde quede destruida a lugar alguno, porque la concebimos '*creada*' con la fabricación y '*aniquilada*' con la destrucción, o concebimos con los conceptos 'creación' y 'aniquilación' respectivamente la aparición y la desaparición condicionantes del pensar precisamente tales conceptos y las 'no presencias' o 'inexistencias' anterior y posterior respectivamente a la presencia desde la fabricación y hasta la destrucción comprendidas en tales conceptos. Y no importa que preexistieran todos los materiales con que se fabricó esta mesa, ni que sigan existiendo unos u otros después de la destrucción: el existente que es esta mesa ni existía, ni seguirá existiendo.

También nos representamos la otra mesa que estaba aquí desapareciendo de aquí y apareciendo en el aula de al lado, y desapareciendo de ella y apareciendo en un tercer lugar, representándonosla *desplazada* de aquí al aula de al lado y de ella al tercer lugar, o concibiendo con el concepto 'desplazamiento' las desapariciones y apariciones condicionantes de las presencias sucesivas aquí, en el aula de al lado y en el tercer lugar y las simultáneas 'no presencias' aquí y en el aula de al lado. Todo, análogamente a lo que nos representamos y pensamos de esta mesa entre la fabricación y la destrucción de ella.

En fin, nos representamos la otra mesa *desapareciendo* de aquí con la destrucción, y la mesa encargada *apareciendo* en la fábrica con la fa-

bricación, o concibiendo con los conceptos 'aniquilación' y 'creación' respectivamente la desaparición y la aparición condicionantes de pensar precisamente tales conceptos y las 'no presencias' respectivamente posterior y anterior comprendidas en ellos. Análogamente a lo que nos representamos y pensamos de esta mesa con la fabricación y la destrucción de ella.

Por otra parte, la presencia de cada mesa, las presentes en los lugares de ellas y las representadas en lugares distintos de los de las presentes, las concebimos como presencias del ente de cada mesa concebido a su vez como modalizado cuantitativamente por una extensión cuantificada, o como 'simultáneo a 'no presencia' de más ente, de ente de la mesa en lugar distinto del de cada presencia, presente o representada'. Esta manera de concebir los entes de las mesas, parece un concebirlos con el concepto 'no presencia' no condicionado por aparición ni desaparición alguna; pero repetiré anterior insinuación: ¿concebiríamos así los entes de las mesas, si no nos las representásemos presentes en lugares distintos de los de las presencias presentes y no las concibiésemos simultáneamente 'no presentes' en otros, y nos las representaríamos y las concebiríamos así si estuviesen presentes en el lugar de presencia sin apariciones y desapariciones que concebir como apariciones y desapariciones por desplazamientos entre lugares?

Pero si así condicionan la aparición y la desaparición el pensar el concepto 'no presente' o 'inexistente', o son condición *necesaria* del pensarlo, no son razón *suficiente* del pensarlo: lo *condicionante* no es lo *motivante* que responderá esta pregunta, que se ocurre inmediatamente: reconocido que concebimos ciertas apariciones y desapariciones como desplazamientos, pensando 'no presencias' simultáneas a las presencias entre ellas, y otras como creaciones y aniquilaciones, pensando las 'no presencias' comprendidas en los conceptos 'creación' y 'aniquilación', ¿por qué concebimos y pensamos así?

Permítanme repetir en otro orden, más adecuado para puntualizar lo que debe seguir.

Las apariciones y desapariciones de esta mesa hace un instante y dentro de un instante, después de que entramos en el aula y antes de que salgamos de ella, con esta clase y desde ella, de la fábrica y en el lugar adonde la llevaron de ella, y en el lugar adonde la llevaron de aquí y de él y en la trastera, las concebimos como apariciones y desapariciones de esta mesa por *desplazamientos de ella* desde la fábrica, a otro lugar, de éste a esta aula —ya después de la última clase, ya después de que entramos en ésta, ya hace un instante— y de aquí a otro lugar, de nuevo —ya dentro de un instante, ya antes de que salgamos de esta clase, ya después de ésta—, y del otro lugar a la trastera.

Igualmente, como *desplazamientos de la otra mesa* que estaba aquí, concebimos su desaparición de aquí y aparición en el aula de al lado o en un tercer lugar.

En cambio, las apariciones y desapariciones de esta mesa y de la encargada en la fábrica y de esta mesa de la trastera y de la destruida de aquí, las concebimos como apariciones y desapariciones por *creación* o *aniquilación de las mesas*.

Y las presencias de ellas, todas las presencias, las presentes y las representadas, las concebimos como 'simultáneas a 'no presencias' de entes de ellas en lugar distinto del de cada presencia'.

Pues bien,

las apariciones y desapariciones de las mesas concebidas como apariciones y desapariciones por *desplazamiento* de ellas, de las mesas, pueden concebirse como apariciones y desapariciones por *creación* o *aniquilación* de ellas, de las mesas; y, a la inversa,

las concebidas como apariciones y desapariciones por *creación* o *aniquilación* de ellas, pueden concebirse como apariciones y desapariciones por *desplazamiento* de ellas, e incluso entre presencias de las que ninguna se concebiría 'posterior' o 'anterior' respectivamente a 'creación' o 'aniquilación alguna';

y las presencias de ellas pueden concebirse como 'simultáneas a presencias de entes de ellas en lugar distinto del de cada presencia y *no* simultáneas a '*no* presencias en lugar alguno' '.

En efecto, *podemos* concebir la aparición de esta mesa, o de la encargada, en la fábrica, como una aparición de esta mesa, o de la encargada, por desplazamiento, de la que sea, de algún lugar a la fábrica, lo mismo que concebimos sus reapariciones en otros lugares; y la desaparición de esta mesa por destrucción, o de la destruida, como una desaparición de esta mesa, o de la destruida, por desplazamiento, de la que sea, de la trastera o de aquí, respectivamente, a algún otro lugar, lo mismo que concebimos sus desapariciones de otros lugares; y, a la inversa, *podemos* concebir la aparición de esta mesa aquí a cada entrada nuestra en el aula como una aparición de la mesa por creación de ella en el momento de nuestra entrada, su aparición aquí en plena clase como una aparición de ella por una creación de ella en plena clase, su desaparición en plena clase como una desaparición de ella por aniquilación de ella en plena clase, y su desaparición a cada salida nuestra del aula como una desaparición de ella por aniquilación de ella en el momento de nuestra salida; etc., etc.

Con seguridad que me están objetando mentalmente; pero es absurdo concebir que la fabricación y la destrucción de una mesa sean

desplazamientos de ella de algún lugar a la fábrica y del lugar de la destrucción a otro, y que la aparición y desaparición en plena clase sean una creación y aniquilación de ella: ¿qué no se la ve ir siendo fabricada por piezas y quedar deshecha en materiales o sustancias, y no la hemos visto traída y llevada por unos mozos?, ¿qué razones habría para adoptar concepciones tan contrarias a las recibidas universal y tradicionalmente?

Les respondo: "absurdo" puede querer decir dos cosas: absolutamente imposible o simplemente poco razonable. *Absolutamente imposible* niego que sea concebir la fabricación y la destrucción como desplazamientos —puesto que estamos concibiéndolas así o la frase anterior sería una nueva serie de sonidos sin sentido. La fabricación por piezas puede concebirse como una aparición por partes desplazadas de lugares distintos del de presencia a éste; la destrucción en materiales o sustancias como una desaparición por partes desplazadas del lugar de presencia a lugares distintos de él y un remplazo de algunas de ellas por otras, remplazo literalmente, desaparición de unas de su lugar de presencia con aparición de otras en los lugares de las primeras. Y por la misma razón niego que sea absolutamente imposible concebir la aparición de los mozos con la mesa por esa puerta como una creación, y la desaparición de ellos con ella por esa puerta otra vez como una aniquilación. Al desaparecer por ella, mesa y mozos no pasarían al corredor, sino que caerían, como por escotillón, en la nada; ya al aparecer por la puerta, no habían venido del corredor, sino que se habían creado en la puerta misma.

Pero les concedo que el concebir como desplazamientos o como creaciones y aniquilaciones las apariciones y desapariciones concebidas corriente, tradicional, históricamente como creaciones y aniquilaciones a como desplazamientos, sea *menos razonable* que el concebirlas como las conciben la corriente, tradición o historia *para los sujetos* de éstas, pues que, si no, éstos las hubiesen concebido a la inversa.

Sólo que justo esta concesión me permite concluir, en general, que lo más razonable de una manera de concebir para unos sujetos da precisamente razón de la preferencia de éstos por ella, pero no hace lógicamente imposible la contraria; y en particular, que las apariciones y desapariciones de entes como los perceptos que son las mesas, *pueden* concebirse como apariciones y desapariciones, ya por desplazamiento de los entes, ya por creación y aniquilación de los entes, aunque se conciban *de hecho* unas de una de las maneras y otras de la otra, por "razones" quizá más que de "adopción" de una u otra, de "opción" por una u otra...

Pero hay más. El concebir la fabricación y la destrucción como desplazamientos no implica la imposibilidad de concebir una creación anterior a la presencia en el lugar de donde fue desplazándose para ir apareciendo por partes en la fábrica, ni una aniquilación posterior a la presencia en el lugar adonde se desplazó para ser remplazada en el suyo, de presencia, por los materiales o sustancias de su destrucción. Sin embargo, también es *posible* concebir que ningún desplazamiento de una mesa sea posterior a una creación ni anterior a una aniquilación de ella, o a una 'no presencia de ella en lugar alguno anterior o posterior a su presencia presente y representada en los lugares entre los cuales se desplace' —eternamente, o concebir una mesa 'eterna', es decir, de presencia representada 'eterna' a una serie 'eterna' de sujetos o a un sujeto 'eterno'.

Finalmente, concebimos esta mesa como presente con la extensión cuantificable con que lo está —que es concebirla como 'no presente en lugar alguno distinto del que ocupa con tal extensión, o del constituido o integrado por ésta', o con presencia 'simultánea a una no presencia en lugar distinto del que acabo de precisar'. Pero es, una vez más, *posible* concebirla prolongándose todo en torno 'más allá', esto es, como 'presente en un lugar contiguo todo en torno al precisado, y por lo mismo distinto de éste y en general del de presencia', o con presencia 'simultánea a presencia en tal lugar', o, en términos menos rigurosos, pero más gráficos, como más extensa de lo aparente. E incluso es, una vez aún, *posible* concebirla prolongándose así sin término, esto es, como '*no* siendo su ya doble presencia, la presente y la concebida en el repetido lugar distinto del de presencia, simultánea a una *no* presencia en lugar alguno', o en términos no menos rigurosos, aunque anticipativos, como espacialmente infinita. Que no tengamos razón alguna para concebirla así no hace lógicamente imposible concebirla así; y no es sin más seguro que no tuviésemos, si no "razón" alguna, algún "motivo" para concebirla así.

Todo el estudio de la 'no presencia' o 'inexistencia' hecho hasta aquí, ha estado hecho sobre la base de que el concepto 'presencia' comprende la nota esencialísima 'para o a un sujeto presente para o a sí mismo'. Basta decir esto de la presencia presente. La representada lo es como presencia para o a un sujeto representado a su vez como sujeto de presencia presente para él. Las 'no presencias' pensadas en función de apariciones, desapariciones, reapariciones concebidas como tales por desplazamientos de las mesas, de los perceptos, se piensan justo como negaciones de 'presencias a un sujeto', presente o representado, simultáneas, anteriores, posteriores a presencias a otros sujetos, representados o presentes, de suerte que se concibe el percepto desplazándose

sin solución de continuidad de la presencia para un sujeto a la presencia para otro. Las 'no presencias' pensadas al concebir apariciones y desapariciones como creaciones o aniquilaciones, se piensan como negación de 'presencias a todo sujeto'. Las 'no presencias' *negadas* al concebir apariciones y desapariciones como tales por desplazamientos *sin* anterior creación ni posterior aniquilación algunas, se piensan como negaciones de 'presencias a sujetos', uno u otro, de suerte que se concibe el percepto desplazándose, no sólo sin solución de continuidad de la presencia para un sujeto a la presencia para otro, sino sin principio ni fin de tal continuidad. Y las presencias de perceptos concebidos en lugar circundante del de presencia y nunca de presencia, se conciben como presencias a algún sujeto concebido en tal lugar; y las 'no presencias' de ellos en lugar alguno distinto del de presencia o de éste y de tal circundante se piensan como negaciones de 'presencias a sujetos' en estos lugares; y las 'no presencias' *negadas* de ellos en lugar alguno distinto del de presencia y del circundante de éste, se piensan como negaciones de 'presencia a todo sujeto'. De suerte que en todo lo anterior se ha dado por supuesta la presencia, presente o representada, sin solución de continuidad, ya entre una creación y una aniquilación, ya sin éstas. Pero hay apariciones y desapariciones de los perceptos por obra de un *desplazamiento del sujeto* que equivale a la 'no presencia' de éste mismo, del sujeto, o de la eliminación de la nota esencialísima 'para o a un sujeto presente para o a sí mismo' en el concepto 'presencia', y éste es el punto de estudiarlas en sí y en sus relaciones con la presencia y la 'no presencia' de los perceptos y con las apariciones y desapariciones de éstos concebidas como tales por desplazamientos o creaciones y aniquilaciones de los perceptos.

"Esta mesa no estaba aquí hace un instante y no estará aquí dentro de un instante", si la trajeron hace un instante y se la llevan dentro de un instante: es el supuesto que hice, concibiendo la aparición de la mesa aquí hace un instante y su desaparición de aquí dentro de un instante por desplazamiento *de ella* de otro lugar a esta aula y de esta aula a otro lugar.

Pero ¿y si cierro los ojos, o volteo la cabeza de forma que deje de ver la mesa, y abro los ojos o vuelvo la cabeza a la posición en que veo la mesa? Con el cerrar los ojos o el voltear la cabeza, esta mesa ha *desaparecido* como percepto visual para mí, y con el abrir los ojos o el volver la cabeza, ha *reaparecido* como el percepto visual que era para mí. Esta mesa ya no ha *aparecido* y no *desaparecerá* por *desplazamiento de ella*, sino que ha *desaparecido* y *reaparecido* por *desplazamiento* de las partes de mí, el *sujeto* percipiente, presencial, que son mis párpados y mi cabeza.

¿Y si, sin cerrar los ojos ni voltear la cabeza, simplemente no le presto atención, por prestársela a ustedes, hasta el punto de no percibirla —sino en el momento de volver a prestársela? Esta mesa habrá *desaparecido* como percepto para mí y *reaparecerá* como el percepto que era para mí, por *desplazamiento* de la parte de mí, el *sujeto* percipiente, presencial, que es mi atención, ya ninguna parte de mi cuerpo, pero sí de mi psique.

¿Y si nosotros mismos hemos entrado aquí hace un instante, a la hora de la clase, pero salimos de aquí dentro de un instante, por una suspensión inopinada de las clases, no podemos, no deberemos pensar que con nuestra entrada *apareció* esta mesa como percepto para nosotros y con nuestra salida *desaparecerá* como tal percepto, o que apareció y desaparecerá como el percepto que es por *desplazamiento*, ya no de parte alguna de cada uno de nosotros, sino *del sujeto* entero que es cada uno de nosotros?

No obstante, si el cerrar y el abrir los ojos, o el voltear y el volver la cabeza, hicieron desaparecer y reaparecer la mesa, fue porque hicieron imposible y posible la atención percipiente de la mesa. Y si el instante que estuvimos en el aula no nos fijamos en la mesa y no la percibimos, tampoco apareció como percepto con nuestra entrada, ni desapareció como percepto por nuestra salida: para que apareciera y desapareciera como percepto repectivamente con nuestra entrada y por nuestra salida, fue menester que coincidiera con nuestra entrada el fijar la atención en ella y percibirla y con nuestra salida el dejar de fijar la atención en ella y de percibirla. Lo decisivo de la aparición y desaparición por desplazamiento del sujeto o una parte de él, es el desplazamiento de la parte de él que es su atención percipiente; pero como el sujeto en cuanto percipiente consiste esencialmente en su atención percipiente, bien se puede hablar de apariciones y desapariciones por "desplazamiento del sujeto" en todos los casos de desplazamiento de su atención, sean por desplazamientos de él o de parte de él que condicionan los de su atención, sean de desplazamientos directos de ésta. Este desplazamiento del sujeto equivale a la 'no presencia' de él en el lugar de su presencia anterior o posterior a la 'no presencia', posterior o anterior: 'no presencia' de él no sólo cuando se desplaza él entero, como al entrar y salir de él, sino incluso cuando se limita a desplazar su atención, pues que consistiendo en ésta en cuanto percipiente, el no atender y no percibir equivale perfectamente a la 'no presencia' en el lugar: la presencia del sujeto no es la de la materialidad de su cuerpo, sino la de la presencialidad de su atención percipiente. Es también perfectamente posible concebir al sujeto, incluso concebirse un sujeto a sí mismo, desplazado o 'no presente' por muerto y hasta 'aniquilado', y

ni a esta manera de concebirlo o concebirse dejará de equivaler el no atender ni percibir, salvo en cuanto a la posibilidad de volver a atender y percibir, a estar presente incluso materialmente, salvedad, sin duda, importante, pero no para el estudio que estamos haciendo *en este momento*.

En el supuesto del cerrar y abrir los ojos, el de voltear y volver la cabeza y el de dejar de prestar y volver a prestar atención, he supuesto también la previa presencia presente de esta mesa, que es por lo que tuve que repetir "ha desaparecido" y "reaparecido", en vez de "ha aparecido" y "desaparecido", y no sólo me he representado esta mesa presente para ustedes, sino que la he concebido 'existiendo' o 'existente' entre la desaparición y la reaparición para mí, que es por lo que fue esto, reaparición, lo que, sin ello, hubiera tenido que ser simple aparición. En el supuesto del entrar en el aula al instante de ella, *no* he supuesto la previa presencia presente de esta mesa, puesto que apareció con nuestra entrada, ni siquiera la presencia representada de ella en el aula vacía de sujetos, pero si he concebido la previa 'existencia' de ella en el aula así, vacía; ni tampoco he supuesto la presencia presente de esta mesa después de nuestra salida, puesto que desapareció con ella, ni tampoco la presencia representada en el aula otra vez vacía de sujetos, pero si he vuelto a concebir la 'existencia' de ella en el aula igualmente vacía después de nuestra salida. Esta 'existencia' plantea un problema del alcance que veremos al pasar a él después de haber recorrido todos los antecedentes necesarios o convenientes para tratarlo.

"Esta mesa no estaba aquí desde que entramos y no estará aquí hasta que salgamos", si la trajeron después de que entramos y se la llevan antes de que salgamos: es el supuesto que hice, concibiendo la aparición de la mesa aquí después de que entramos y su desaparición de aquí antes de que salgamos por desplazamiento de ella de otro lugar a esta aula y de esta aula a otro lugar. Al supuesto hecho no sería natural, o normal, remplazarlo por el de entrar en el aula con los ojos cerrados, abrirlos al cabo de más o menos tiempo y volver a cerrarlos antes de salir del aula y hasta salir de ella; pero ya no sería tan antinatural o anormal remplazarlo por el de entrar en el aula sin mirar a la mesa hasta pasados unos momentos y el de estar vueltos de espaldas a ella unos momentos antes de salir del aula. En cambio, el supuesto del aparecer la mesa con nuestra entrada y desaparecer con nuestra salida, sería contradictorio del no estar ella aquí desde que entramos ni hasta que salgamos. En todo caso, he concebido también la 'existencia' de esta mesa antes de su aparición y después de su desaparición por desplazamiento del sujeto.

"Esta mesa no estaba aquí en las clases anteriores y no estará aquí en las siguientes", si la trajeron después de la última y se la llevan antes de la próxima: es el supuesto que hice, concibiendo la aparición de la mesa aquí y su desaparición de aquí con esta clase por desplazamientos de ella. Remplazar el supuesto hecho por el de aparecer y desaparecer esta mesa con esta clase por desplazamiento de la vista o de la atención, hasta el punto de no percibirla, en las clases anteriores ni en las siguientes, sería sumamente anormal o antinatural, pero, con todo, *no absolutamente imposible*, puesto que es, no sólo posible, sino real o efectivo, y hasta frecuente, no percibir algo concebido como 'existente' constantemente en algún lugar, y hasta no percibirlo justo por obra de la constancia misma de su 'existencia': lo percibido habitualmente, lo reaparecido frecuentemente, y concebido 'existente' entre las apariciones y reapariciones frecuentes, deja de percibirse, desaparece por desplazamiento de la atención, y largamente, pero al volver a percibirlo, se lo concibe reaparecido, 'existente' durante la larga no percepción, no presencia de ello como percepto. En cambio, el supuesto del aparecer y desaparecer esta mesa con esta clase por *nuestro desplazamiento* de las clases anteriores y las siguientes, es una contradicción en los términos: el concepto 'clase' —a diferencia de 'aula'— comprende *nuestra presencia* en el aula.

Pero estuviera presente esta mesa aquí ya en las clases anteriores, o esté presente aquí sólo desde el comienzo de ésta, o incluso sólo desde un momento posterior, y esté presente, aquí todavía en las clases siguientes, o sólo hasta el final de ésta, o incluso sólo hasta un momento anterior, es perfectamente posible pensar que con *cada nueva entrada nuestra* en el aula —hace un instante, para esta clase, para cada clase— reaparece esta mesa como percepto para nosotros, y con *cada salida nuestra* del aula —dentro de un instante, al final de esta clase, el de cada clase— desaparece como tal percepto, o que desaparece y reaparece como el percepto que es para nosotros por *nuestros desplazamientos* —concibiendo su 'existencia' entre cada salida y desaparición y entrada y reaparición, o entre clase y clase, o cuando en el aula no hay nadie, o sujeto presencial, percipiente, alguno.

"Esta mesa no estuvo en la fábrica desde la fabricación hasta que la trajeron aquí, y no estará en la trastera desde que la llevaron de aquí hasta la destrucción", si de la fábrica la llevaron a otro lugar antes de traerla aquí, y de aquí la llevan a otro lugar antes de llevarla a la trastera: es el supuesto que hice, concibiendo las apariciones y desapariciones de esta mesa de la fábrica, en y del otro lugar, aquí y de aquí, en y del otro lugar, y en la trastera, por desplazamientos de ella entre todos estos lugares. Imposible parecerá suponer que esta mesa desapareció

de la fábrica por desplazamiento de la mirada o la atención de sujetos o desplazamiento de éstos, y apareció en el otro lugar por desplazamiento de la mirada o atención de sujetos o desplazamiento de éstos, los mismos de la fábrica u otros, sin suponer el desplazamiento de la mesa misma de la fábrica al otro lugar, etc. Pero perfectamente posible es pensar que desapareció como percepto en o de la fábrica y en o de cada uno de los demás lugares, y reapareció, como el percepto que era, en el mismo lugar o en cada uno de los siguientes, cada vez que dejaron de percibirla en un lugar y volvieron a percibirla en el mismo o en otro, por desplazamiento de su órgano de percepción o de su atención, o de ellos mismos, sujetos percipientes —no sólo representándose la mesa desplazada entre los lugares, sino concibiéndola 'existente' en cada uno entre cada una de tales desapariciones y la siguiente reaparición, e incluso cuando en los lugares no hubiera nadie.

En casos como el de esta clase, en que mientras dejo de percibir la mesa, siguen ustedes percibiéndola, la mesa no está presente como percepto para mí, pero me la represento presente como percepto para ustedes, o con una presencia representada que puede concebirse de dos maneras. O como diferente de las presencias representadas encontradas hasta ahora: éstas eran en lugar o/y tiempo *distintos* de los de presencia; ésta de ahora es en el lugar y el tiempo *mismos* de presencia, pero para sujeto distinto del de presencia, justo porque éste deja de ser tal, de presencia. O como idéntica a la representada en lugar y sujeto distintos de los de presencia, concibiendo con todo rigor el lugar y el sujeto de presencia, este sujeto como el percipiente o presencial en cuanto tal, y el lugar de presencia como el percibido en cuanto tal. Pero como quiera que se conciba tal presencia, en cuanto que me represento el percepto presente a otros sujetos, no lo concibo como 'existente' en el riguroso sentido correlativo de la 'no presencia a sujeto alguno' por 'no presencia', precisamente, 'de sujeto alguno' percipiente o presencial de él.

Los casos anteriores bastarán para hacer obvia la generalización de ellos: de todo percepto, por ende en todo lugar y tiempo, presente para mí o representado por mi como presente para mí o para otro sujeto, puedo causar o representarme causada su aparición, desaparición y reaparición por desplazamiento de mi órgano de percepción, de mi atención o de mí mismo, o del órgano de percepción o la atención del otro sujeto o de este otro sujeto, y concebir el percepto 'existiendo' o 'existente' en su mismo lugar, o en otro, antes de la aparición a todo sujeto, entre cada desaparición y reaparición para cualquier sujeto y después de la desaparición para todo sujeto; por tanto, incluso donde no hay nadie o no hay sujeto percipiente, presencial, alguno.

Por lo mismo, la 'no presencia' de todo sujeto percipiente de esta mesa, de un percepto, que causa la 'no presencia' de la mesa, del percepto, y el concebir éste 'existiendo', primero, pueden extenderse a la presencia representada concebida como '*no* posterior ni anterior a *no* presencia en lugar alguno', o a la 'presencia eterna' a una serie eterna de sujetos o a un sujeto eterno: también puede concebirse una 'existencia eterna' con 'no presencia de sujeto presencial alguno'; y segundo, de suyo abarcan, con la presencia presente de la mesa, del percepto, la presencia representada de éste en el lugar circundante, simultánea o no a 'no presencia' de él en lugar alguno distinto del de presencia y del circundante, o incluso a la presencia espacialmente infinita; si no está presente sujeto alguno percipiente de la mesa o que se la represente o la conciba, puede concebirse la mesa 'existiendo' en sus lugares de presencia y circundante de éste.

Pasemos ahora a las relaciones de estas apariciones, desapariciones y reapariciones, 'no presencias' y 'existencias' por desplazamiento del sujeto con las apariciones, desapariciones, reapariciones y 'no presencias' por desplazamiento o creación y aniquilación del percepto.

Al desaparecer para mí esta mesa por desvío de mi atención o por mi salida del aula, y al reaparecer para mí por vuelta de mi atención a ella o mi vuelta al aula, y concebirla a la vez 'no presente' o 'no existiendo' para mí como percepto, pero 'existiendo' o 'existente' aquí mismo entre el desvío y la vuelta de mi atención, o entre mi salida y mi vuelta, o entre dos clases, y por ende 'reapareciendo', no me la he representado o concebido, precisamente, ni desplazándose, ni 'aniquilada' y 'recreada'. Pero puedo representármela llevada en el instante mismo de cerrar los ojos, desviar la atención o salir del aula, y traída en el instante mismo de volver a abrir los ojos, volver a ella la atención o volver al aula, o concebirla 'aniquilada' en el instante mismo de cerrar los ojos, desviar la atención o salir del aula, y 'recreada' en el instante mismo de volver a abrir los ojos, o a ella la atención, o al aula.

El desplazamiento de ella en los instantes mismos de desplazarse mis ojos o atención o desplazarme yo mismo, no la concibo causada por estos desplazamientos, porque no concibo éstos capaces de causarlo; lo concibo tan sólo coincidiendo fortuitamente con éstos. Pero la aniquilación y recreación de la mesa en los instantes mismos de los desplazamientos de mis ojos o atención o de mí mismo, puedo concebirlas causadas por estos desplazamientos, si concibo la percepción a la idealista: si concibo los perceptos como puros efectos del sujeto percipiente en cuanto tal, no puedo menos de concebir sus apariciones y desapariciones como creaciones y aniquilaciones por el sujeto, ni puedo concebir el percepto 'no presente' como 'existente' —sólo que,

entonces, tan comprensibles como resultan las apariciones y desapariciones del percepto por los desplazamientos del sujeto percipiente, tan incomprensible resultan las apariciones y desapariciones del percepto por desplazamiento de él sin desplazamiento del sujeto: me traen o me llevan la mesa ante mi atención y contra mi voluntad más intensa. Pero si el ser percepto *para* el sujeto percipiente basta a asegurar la "objetividad" del percepto, o precisamente su independencia causal respecto del sujeto percipiente en cuanto tal, las apariciones y desapariciones por creación y aniquilación del percepto pueden coincidir también fortuitamente con las apariciones y desapariciones por desplazamiento del sujeto: esta mesa apareció por creación en la fábrica al mismo tiempo que alguien entró en ésta y desaparecerá por aniquilación de la trastera al mismo tiempo que alguien saldrá de ésta.

Y ha llegado el punto de pasar al problema planteado por la 'existencia' del percepto 'no presente' por 'no presencia' de sujeto percipiente o presencial alguno.

Si la existencia de esta mesa es su presencia como percepto, concebirla a la vez como 'no presente como percepto' y como 'existente' ¿no es contradictorio? ¿No equivale a pensar el concepto contradictorio 'percepto no percepto'?

Lo *sería*, entendiendo "existencia" las dos veces en el mismo sentido.

No lo es, entendiendo "existencia" cada vez en un sentido: como presencia o existencia *fenoménica* y como existencia *metafísica*. Cuando, a pesar de no percibirla, la concibo 'existente', no la concibo 'existente como percepto' o 'fenoménicamente', sino 'existente no perceptiva' o 'no fenoménicamente', y esto es, y no puede ser más que, concebirla 'existiendo metafísicamente'. Si el concepto 'presencia' comprende la nota esencialísima 'para o a un sujeto', un concepto sin esta nota no puede ser el concepto 'presencia', tiene que ser otro, y efectivamente lo es: el concepto 'existencia', 'existencia metafísica'.

Pensar este concepto es efecto de dos causas.

El efectivo desplazamiento de los sujetos con las efectivas apariciones y desapariciones de los perceptos, mueve a concebir la 'no presencia de sujeto alguno', extremo de la abstracción del sujeto promovedora, a su vez, de la idea "realista" de la existencia independiente de todo sujeto, o de esta 'existencia metafísica' de que estoy tratando.

La resistencia a concebir todas las apariciones y desapariciones de *sustancias*, que esto son las mesas, como creaciones o aniquilaciones —a diferencia de lo que pasa con los *modos*, según expondré, con los "motivos", a su vez, de la diferencia. La resistencia la denuncian el parecer absurdo que esta mesa se aniquile y se recree cuantas veces desviamos de ella la vista o la atención y la volvemos a ella, o salimos del

aula y entramos en ella, sea por obra del desplazamiento de la vista o la atención o de nosotros enteros, sea por mera coincidencia con este desplazamiento, y el congruente concebir las desapariciones y reapariciones obra de, o coincidentes con, tal desplazamiento, como desapariciones y *reapariciones*, concibiendo la mesa 'existiendo' o 'existente' entre unas y otras.

En conclusión, el estudio de la condición de posibilidad de la negación, o del pensar el concepto 'no presencia' o 'inexistencia' sin contradicción, nos ha traído de la negación de la presencia o existencia de los fenómenos al pensar el concepto 'existencia metafísica', o 'existente metafísico'. Al que vamos a pasar, pero a través de una síntesis y ahondamiento y una generalización de lo anterior.

LECCIÓN XXVIII

LOS TRASCENDENTALES EN GENERAL

La expresión negativa por excelencia, "no", sería elíptica por "no existente" o "in-existente" y éstas pleonásticas de "no".

La negación del verbo *activo*, "no ama", notificaría la 'inexistencia' del *modo* activo *ama*, o conceptuaría este modo de 'inexistente'.

La negación de la *cópula*, "no es hombre", notificaría la 'inexistencia' de un *modo* relativo como la *identidad*, o conceptuaría este modo de 'inexistente'.

La negación del verbo *sustantivo existencial*, "no es", "no existe", notificaría la 'inexistencia' de una *sustancia*, propiamente tal o por sustantivación, o conceptuaría esta sustancia de 'inexistente'.

La negación está, pues, vinculada esencialmente a la 'inexistencia', y aquello a que esté vinculada esencialmente a su vez la 'inexistencia' misma, que inmediatamente es la 'existencia', y en seguida aquello a que ésta está vinculada esencialmente, de nuevo, y son los *trascendentales*.

En efecto, los trascendentales de la tradición son '*res*', o 'esencia', '*ens*', o 'ente' o 'existente', '*verum*' o 'verdadero', '*bonum*' o 'bueno', '*aliquid*' o 'algo' y '*unum*' o 'uno', y 'ente' o 'existente', que es el trascendental por excelencia, es tál porque su esencia es la existencia.

Pero los trascendentales de la tradición necesitan alguna rectificación.

Una primera rectificación acaba de ser el paso de 'ente' o 'existente' a 'existencia'. Este paso, después de la vinculación de 'inexistencia' a 'existencia', conduce a la segunda rectificación.

'Existencia' e 'inexistencia' están vinculadas esencialmente con 'posibilidad' e 'imposibilidad' y 'necesidad' y 'contingencia'. Estas tres parejas de conceptos son para Kant las "categorías" de la "modalidad", y para Nicolai Hartmann las "categorías modales", pero la vinculación de la existencia con el trascendental por excelencia enseña que no son categorías, sino trascendentales. En cuanto a la "modalidad", o al "modales", que serían expresiones *genéricas* para *todos* los *modos*, bien

puede hacerse de ellas expresiones *específicas* para *estos* conceptos: porque si 'existencia' es concepto de un *modo* real, pero 'inexistencia', 'posibilidad', 'imposibilidad', 'necesidad', y 'contingencia' son conceptos de 'modos' puramente conceptuales, uno y otro son de una importancia, o trascendencia, "trascendental", superior, pues, a la de todos los demás modos, como quiera que son superiores a los modos y a las sustancias, a las categorías de 'sustancia' y 'modo'.

Pero si tales conceptos trascendentales son conceptos de modos, estos modos han de serlo de alguna sustancia, propiamente tál o por sustantivación. ¿Cuál?

La tradición distingue en el ente o existente "creado" o "finito" la *esencia* y la *existencia*, las que identifica en el ente "increado" y "creador" o "infinito". La *distinción* de ellas *en* el ente o existente es a una un ponerlas en éste en una *relación* que no se concibe expresamente como la relación entre una sustancia y su modo, sin duda por no concebirse como un modo la existencia misma. Pero a la tradición hay que rectificarla también aquí, en los dos siguientes puntos:

1°) mostrando que si uno de los relatos de la relación debe seguir siendo la existencia, el *otro* no es la esencia;

y 2°) sentando que la relación entre la existencia y el otro relato se concibe de hecho, y de derecho puede y hasta debe concebirse, como la relación entre una sustancia y su modo.

1°) La distinción de la esencia y la existencia en el ente o existente, sería completa y perfecta si en el ente o existente no hubiese más que la esencia y la existencia, o si la esencia fuese *todo* el ente o existente *menos la sola* existencia, o la existencia *todo* lo que en el ente o existente *no fuese* la esencia. Pero en el ente o existente se reconocen, además de la esencia, los propios y los accidentes, y éstos no se agotan integrando la existencia, o ésta no es pura y simplemente el conjunto de ellos. La fórmula de la composición del ente o existente compuesto, o más compuesto, sería más bien ésta: esencia + propios y accidentes distintos de la existencia + existencia. Pues, según ella, el correlato de la existencia *no* sería la sola esencia, sino *la esencia con los propios y accidentes distintos de la existencia*. Este correlato requiere para designarlo un término técnico. Yo no encuentro ninguno más apropiado que el término "ente", si se conviene en dejar de emplearlo como sinónimo de "existente", para emplearlo como notificante del concepto: 'todo aquello de un existente que no es la existencia'; y empleando, naturalmente, "existente", y sólo él, para notificar o designar lo que en la actualidad se notifica o designa *también* con "ente". Convenida tal terminología, la fórmula anterior debe remplazarse con esta otra:

existente = ente + existencia,

en la que, a su vez,
ente = esencia + propios y accidentes distintos de la existencia.

Sin perjuicio de la posibilidad de *existentes* en que el *ente* se redujese a la *esencia*,

según se concibe el existente divino como el existente en quien el existente mismo, el ente, reducido a la esencia, y la existencia se identifican o son idénticos, o una y la misma "cosa".

En conclusión, la distinción tradicional, de la *esencia* y la *existencia*, debe remplazarse por la distinción del *ente* y la *existencia*, con la que los "objetos" pasan a ser "existentes" y "entes".

2°) "Existencia" es sustantivación de "existente", que, a su vez, es participio de presente o activo de "existir", que, a su vez, es sustantivación de "existe", "existen", "existo", "existimos", "existió", "existiremos", etc., etc. Todas estas formas verbales "personales" designan *modos activos*, o notifican conceptos de *modos activos*. Esta forma de designar o notificar muestra que de hecho se concibe el existir o la existencia como un *modo activo*, como una *actividad*, sin sustantivarla o sustantivándola más —"existencia"— o menos —"existir".

Pero si se la concibe como un modo, es forzoso que se la conciba como modo de una sustancia, propiamente tál o por sustantivación. ¿Cuál? No puede ser más que aquello con lo que se la pone en relación: el *ente*. De hecho, en efecto, se concibe la relación entre el *ente* y su *existencia* como la relación entre una *sustancia* y su *modo*: el *ente* es la *sustancia* y el *modo* es la *existencia*.

De tal hecho podría ser una prueba *histórica* el de la confusión en Aristóteles, con la ambigüedad de la palabra "*oysía*", de 'sustancia' —"primera"— y 'esencia' —"sustancia segunda"—, a pesar de disponer para notificar este segundo concepto de otras expresiones: "*ti esti*", "*to ti en einai*". El libro Z de la *Metafísica* es la meandrinosa exposición de cómo la *oysía* es, en definitiva, el *ti en einai*.

Tras tal hecho histórico, el hecho, también histórico aunque "negativo", de que la tradición no haya concebido expresamente la relación como la relación entre una sustancia y su modo, por no haber concebido la existencia misma como un modo, sería tanto más sorprendente cuanto que tal forma de concebir la relación es también la única posible, y por ende también la de derecho —si no impidiera la sorpresa la frecuencia de casos equiparables en la historia de la Filosofía.

Pero, se ocurre reparar, ¿por qué no concebirla como una relación *sui generis*? Si ello requiriese concebir sus relatos también como *sui generis*, ¿qué se opondría a concebirlos así? Desde luego, el ente *no*

sería ninguna sustancia propiamente tal, sino únicamente por sustantivación: la sustancia sería únicamente *el existente* entero, en su individualidad cabal. —Pero si el ente no fuese sustancia sino por sustantivación, sería un *modo*, sustantivado, si la sustancia y el modo se reparten todos los existentes contradictoriamente o con tercio excluso, siendo todo existente o en sí, o en otro. Y sería un modo ya *sin sustancia*. Sería, en conclusión, la generalidad suma y correlativa esencialmente de la sustancia y el modo, la razón de ser de la imposibilidad de concebir sin contradicción, contrasentido, o autoanulación, la relación del ente y la existencia en otra forma que como relación entre una sustancia y su modo. Al hacer la clasificación de los conceptos, señalé cómo 'sustancia' y 'modo' dividen todos los grados de conceptos, desde los trascendentales hasta los individuales. Por lo demás, la contradicción, contrasentido o autoanulación que se infiere del negar que el ente sea la sustancia propiamente tál, sería prueba concluyente en pro de esta tesis.

Rectificada la tradición en los dos puntos anteriores, la rectificación juntamente con la vinculación de 'existencia' a 'inexistencia' y a los otros trascendentales modales, hace advertir que también éstos, que *los trascendentales modales*, todos, *son* concebidos o deben serlo como *modos del ente*. Es éste, el ente, el que es concebido como, conceptuado de, 'existente' o 'inexistente', 'posible' o 'imposible', 'necesario' o 'contingente'.

Pero a la doctrina tradicional de estos conceptos hay que hacerle también una rectificación.

'Posibilidad' y 'contingencia' son idéntica "cosa".

E 'imposibilidad' es una especie, "negativa", de 'necesidad'.

Los trascendentales modales son, en rigor, los cuatro o cinco de las dos parejas de contrarios capitales siguientes:

'existencia' – 'inexistencia',

'posibilidad' o 'contingencia' – 'necesidad' { positiva / negativa / o 'imposibilidad'.

Puede seguirse llamando "necesidad" a la positiva e "imposibilidad" a la negativa, siempre que no se olvide de qué expresiones cómodamente *abreviadas* se trata.

En vez de "existencia" e "inexistencia" se habla, en casos, de "realidad" e "irrealidad". Los conceptos notificados por estas últimas hacen tradicionalmente más juego con los de 'posibilidad' e 'imposibilidad', sobre todo. Pero las expresiones "realidad" e "irrealidad" no son preferibles a las de "existencia" e "inexistencia" como sinónimos de éstas:

tienen ambigüedades y conexiones semánticas perturbadoras de la sinonimia que no tienen "existencia" e "inexistencia". Para que "realidad" sea sinónima de "existencia", es menester que no se la entienda como más corrientemente, como 'realidad sensible', o incluso 'realidad física', o 'realidad fenoménica': hablar de "existentes no sensibles", no "físicos", sino "psíquicos", no "fenómenos", sino "metafísicos", aunque fuese sólo para decir que "no existen", supone entender como pudiendo ser "no sensible", "no física", "no fenoménica" la "existencia", y la "realidad", si sinónima, o poder hablar de una "existencia" o "realidad" "ideal", "psíquica", "metafísica". Por su parte, "irrealidad", aparte de cargar con las ambigüedades correlativas a las del correlato "realidad", tiene corrientemente un sentido que la refiere peculiarmente a lo puramente "imaginario" o "imaginativo".

Pero con la anterior rectificación a la doctrina tradicional de los trascendentales modales, no se han hecho aún todas las rectificaciones que hay que hacer a los trascendentales de la tradición. Hay que hacerles aún todas las siguientes.

'Uno' y 'algo' se entienden tradicionalmente como conceptos de la 'unidad indivisa' de cada existente consigo mismo a 'distinción' de cada uno de los demás, y correlativamente de la 'identidad' de cada existente consigo mismo o de su 'individualidad'. Son, pues, conceptos que forman parte de la concepción de *lo existente* como una 'pluralidad' de existentes, cada uno de ellos 'singular', pluralidad que es un 'todo' del que cada uno de los existentes es una última 'parte', pero de la que pueden concebirse 'partes' de una relativa 'totalidad' intermedia entre ella y sus 'partes' últimas. Todo esto es decir que 'uno' y 'algo' son conceptos que forman parte de un conjunto de conceptos que pueden llamarse los "trascendentales cuantitativos", "cuantitativos" por su específica comprensión, y "trascendentales" no simplemente por ser cada uno predicable (de los conceptos) de cada uno de los existentes, y por ende de sí mismo, sino también por *esta* su relación con el concepto trascendental por excelencia, el de 'existente'. Que 'uno', 'algo', 'idéntico', 'indiviso', 'individuo', 'singular' y hasta 'distinto' son predicables (del concepto) de cada existente, es obvio; pero no que lo sean 'todo' y 'parte': 'todo' lo sería únicamente (del concepto) de cada uno de los *todos*, pero *no* de las *partes*, y 'parte' (del) de cada una de las *partes*, pero *no* de los todos. Sólo que cada existente, entre *lo existente* y los *existentes simples*, es un 'todo' y una 'parte' respectivamente a sus propias partes y al todo o los todos de que es parte. Quiere decirse que, entre tales límites, tiene la concepción cuantitativa de lo existente, dominada por los conceptos de 'todo' —sobre lo cual puede verse *De la filosofía*—, una relatividad relacionada esencialmente con la de la con-

cepción sustancial-modal de lo existente, que señala el apriorismo de los trascendentales cuantitativos, como la de las categorías señalaba el de ellas.

El trascendental 'verdadero' es el que se sustantiva en el concepto de la 'verdad' "ontológica". Ésta se entiende tradicionalmente como la realidad o existencia misma del existente, en cuanto correlato de la idea divina de ella, correlación sin la cual no sería propio hablar de verdad, si ésta es una relación entre el pensamiento y sus objetos. El trascendental 'verdadero' toma esta relación en el sentido inverso a aquel en que la toma el concepto de la verdad "lógica" o *del pensamiento* por su *adecuación al objeto*: la toma como verdad *del objeto* por su *adecuación a la idea* divina de él. En esta manera de entenderlo es parte de una concepción teológica, metafísica, de lo existente. Si se prescinde de todo Dios, puede ser aún, sin embargo, parte de una concepción del mundo de las ideas, sea de existentes ideales —a la platónica—, sea de fenómenos psíquicos de sustancias psíquicas individuales, en todo caso no divinizado, como correspondiéndose biunívocamente, por simple "ideación" —a la realista, trascendental o empíricamente— o por integración —a la idealista, trascendental o empíricamente—, con el de los *demás* existentes, pero *no* con *sus propias ideas*, reflejamente, sino en un regreso infinito: de cada existente *no idea* habría una idea, pero de cada idea, que es también un *existente*, no habría otra idea sino en un regreso infinito. Esto revela que 'verdadero', que en el sentido lógico no es un trascendental, obviamente, porque no puede predicarse más que (del concepto) de cada uno *de los pensamientos*, y *no* de cada uno *de los existentes*, en el sentido ontológico es un trascendental *sui generis*, porque no puede predicarse (del concepto) de cada existente, sino en un regreso infinito, al no poderse predicar de cada idea, que es también un existente, sino en cuanto haya de ella *otra*. Finalmente, si se piensa que la verdad ontológica de todo existente es la realidad misma de éste o su existencia o presencia a un sujeto, sustituir por estos términos el de "verdad" y reservar éste para la lógica, para la que es insustituible, iluminaría las confusiones efectivas con la otra terminología.

A los seis trascendentales de la tradición han adicionado últimamente algunos representantes de ésta el concepto de 'bello', influidos por la coordinación de la Estética con la Ética y la Teoría del Conocimiento desde Kant, que les hizo renovar la antigua relación, extremada hasta la identificación, entre lo bueno y lo bello. El conceptuar 'bueno' y 'bello' de 'trascendentales', es decir, de predicables (del concepto) de todo existente, es parte de unas concepciones de lo existente tan especiales como las concepciones de que es parte el conceptuar de trascendental

a 'verdadero'. En todo caso, el concepto de 'útil', que movería a añadir al de 'bello' la relación entre las artes útiles y las bellas, puede ser conceptuado de trascendental en una concepción de lo existente análoga a las mentadas: si 'verdadero' es trascendental por la relación de los existentes a las ideas divinas, y 'bueno' por una relación análoga de los existentes a la voluntad divina, y 'bello' por una relación análoga de los existentes a algún otro atributo divino, ¿no podría ser trascendental 'útil' por la relación de los existentes a los fines de Dios?

'Verdadero', 'bueno', 'bello' y 'útil' pueden conceptuarse de 'trascendentales axiológicos', por ser conceptuados de 'valores' la verdad, el bien, la belleza y la utilidad en la filosofía contemporánea.

Finalmente. Los trascendentales se presentan como parejas de contrarios. Ya mencioné las de los modales: existencia-inexistencia, contingencia-necesidad, posibilidad-imposibilidad. Son fáciles de mencionar las de los cuantitativos: identidad-distinción, singular-plural, todo-parte. Y añadir a los axiológicos mentados sus contrarios: verdadero-falso, bueno-malo, bello-feo, útil-inútil. Estas parejas plantean un problema: los trascendentales son los conceptos predicables (del concepto) de cada existente, incluso, pues, de sí mismos; conceptos contrarios como los de las parejas mencionadas ¿pueden predicarse ambos (del concepto) de cada existente? Según la solución, serán trascendentales uno, a lo sumo, de los miembros de cada pareja o los dos. La solución parece deber ser triple: para los trascendentales modales y axiológicos; para los cuantitativos menos 'todo' y 'partes'; y para éstos. Cada existente sería concebible como contingente *o* como necesario en sendas concepciones, contingentista o determinista, de lo existente; cada existente sería concebible como bueno *o* como malo en sendas concepciones, optimista o pesimista, de lo existente. Cada existente es idéntico en un respecto, consigo, y distinto en otro, de los demás. Y según ya indiqué anteriormente, todo y parte entre los límites de lo existente y lo simple. En todo caso, cuestiones para el estudio de todos estos conceptos. En la medida en que debe y puede hacerlo el curso, el de 'verdadero' y 'falso' quedó hecho en la lección sobre el pensamiento y el conocimiento; el de los demás trascendentales axiológicos lo harán las lecciones sobre el imperativo y la expresión artística; el de los modales seguirán haciéndolo las lecciones siguientes a ésta; del de los cuantitativos harán el indispensable a ellas las lecciones finales, sobre la subjetividad humana, eminencia de la individualidad.

LECCIÓN XXIX

LOS TRASCENDENTALES MODALES

En la lección anterior dije ya cómo "existencia" es sustantivación de "existente", y éste participio de "existir", y éste sustantivación de "existe", "existo", "existieron", "existiremos", etc., etc. Estas últimas, formas verbales personales, notifican el concepto de un *modo activo*, de una *actividad*, que es concebida sustancialmente por el concepto notificado por "existencia". En la misma lección dije también cómo es el "ente" la sustancia modalizada por la existencia.

Pero este modo activo, esta actividad de existir, parece a su vez la "activación" de *otro* modo, *relativo*, de una *relación*. En su día señalé la frecuencia de este fenómeno de la activación de relaciones, del concebir relaciones como actividades, entre otros fenómenos de la familia del de la sustantivación. En efecto, la existencia parece consistir en la "presencia" de un ente —éste sigue siendo la sustancia modalizada por la existencia relación— ante todo "entre" *los demás* entes *de la misma clase*: así, existe un percepto entre los perceptos, una imagen entre las imágenes, una emoción o moción entre las emociones o mociones, una relación entre las relaciones, un concepto entre los conceptos, un ente metafísico entre los entes metafísicos. Es lo que se expresaría más vulgar o corrientemente diciendo que existe un percepto "en el mundo" de la percepción, es decir, de los perceptos, una imagen en el mundo de la imaginación, es decir, de las imágenes, una emoción o moción en el mundo de la conciencia, una relación en el mundo de las relaciones, un concepto en el mundo del pensamiento, un ente metafísico en el mundo del más allá, en el otro mundo. La adición "de la misma clase" es indispensable: de la quimera se dice que no existe, a pesar de que existe en el mundo de las imágenes, porque no existe en el de los perceptos; de los espacios de más de tres dimensiones o de los imposibles se dice que no existen, a pesar de que existen en el mundo del pensamiento, porque no existen en el de los perceptos, ni siquiera en el de las imágenes. La existencia entre los entes de la misma clase es inexistencia entre los de las demás clases. Una imagen presente sobre

el fondo de los perceptos se conceptúa de 'inexistente' —entre los perceptos. Un imposible presente en el pensamiento sobre el fondo de las imágenes y de los perceptos se conceptúa de 'inexistente' —entre los perceptos, y aun entre las imágenes. Pero un existente en general o sin más, no puede menos de conceptuarse 'existente' entre los existentes. Sin embargo, puede objetarse que un percepto o una emoción o moción no existe sino entre los perceptos del campo de perceptos actual del sujeto o en su conciencia actual, e incluso que una imagen puede existir sola sobre el campo de perceptos actual de un sujeto, o que un concepto no existe sino entre los pensados actualmente por el sujeto. Sólo que el campo de perceptos, o la imagen, o la conciencia, o el pensamiento, actuales, se *conciben*, más o menos conscientemente, como la parte actual de los perceptos todos, de las imágenes todas, de la conciencia toda, del pensamiento todo, del sujeto, y hasta de los perceptos, las imágenes, la conciencia o el pensamiento en general o de todos los sujetos, presentes, pasados y futuros, habidos y por haber, que es lo que se concibe efectivamente cuando se habla de los "mundos" de la percepción, imaginación, conciencia, pensamiento.

Pero si la existencia de un ente es su presencia "entre" *los demás* de su clase, resulta que justo la totalidad de los existentes, *lo existente —no existe*: no hay entes de su clase "entre" los cuales pueda estar presente.

Se ocurre que —ni falta que exista: con que exista cada uno de los existentes que integran lo existente, existe ya lo existente. Pero ¿qué quiere decir "que exista cada uno de los existentes que integran lo existente"? Que cada existente esté presente "entre" los *demás* existentes. Esta presencia es, pues, una presencia relativa de *cada* existente a *los demás*, una relación de cada existente a *los demás*, que no podría extenderse a la totalidad de los existentes más que como relación de este todo a (cada una de) sus partes, lo que se insinuaría en lo extraño de remplazar la expresión "lo existente" por la expresión "lo ente" que sería la justa, si no fuese que hace concebirlo abstraído de la existencia, salvo en el pensamiento.

Pero "presencia" no tiene únicamente el sentido de presencia de un ente "entre" los demás de su clase. Tiene también el sentido de presencia de un ente "en" la "percepción" *de un sujeto*, si es un percepto, la "imaginación" de un sujeto, si es una imagen, la "conciencia" de un sujeto, si es una emoción o moción, la inteligencia de un sujeto, si es una relación, el "pensamiento" de un sujeto, si es un concepto; o "para" o "a" *un sujeto*, en su percepción, imaginación, conciencia, inteligencia o pensamiento, es decir, en su apercibir sensaciones con relaciones y emociones y mociones, en su objetivar todas éstas con conceptos, y

en su pensar éstos; o, en último término, es presencia de sensaciones, emociones y mociones elementales, relaciones y conceptos "para" o "a" un sujeto.

Es decisivo reparar en que, si puede tratarse de presencia "en" la "percepción", "imaginación", "conciencia", "inteligencia" o "pensamiento" de un sujeto, mientras no se hace o se toma en cuenta debidamente el análisis que resuelve la percepción, imaginación, conciencia, inteligencia y pensamiento en sensaciones, emociones y mociones elementales, relaciones y conceptos, *no* puede tratarse de presencia "en" *el sujeto* más que en el caso de las emociones y mociones, no en el caso de las sensaciones ni en el de las relaciones y los conceptos: las sensaciones no están presentes "en" el sujeto, ya que no lo integran, como las emociones y mociones, sino que "le" están presentes, o están presentes, *únicamente* "para" o "a" él; ni las relaciones en cuanto más o menos *intersubjetivas*, ni los conceptos en cuanto *intersubjetivos universales* están presentes "en" *cada* sujeto *individual*, sino que "le" están presentes, o están presentes, *únicamente* "para" o "a" él. La presencia de las *sensaciones* y de las *relaciones* y los *conceptos* puede ser presencia "para" o "a" un sujeto; pero únicamente la presencia de las *emociones* y *mociones* es presencia "para" o "al" sujeto *por serlo "en" él*. Lo común a todas las presencias es, pues, el serlo "para" o "a" un sujeto; el serlo, *además*, "en" éste, es exclusivo de las emociones y mociones. Así lo esencial a la presencia no es el ser "en" un sujeto, sino el ser "para" o "a" él.

Lo decisivo de las anteriores distinciones está en que ellas solas hacen posible concebir justamente la relación de presencia de que se trata.

Al decir que la existencia es la relación de presencia de un ente "para" o "a" un sujeto, puede pensarse que las expresiones "para" o "a", que designan relaciones, designen una relación distinta de la designada por la expresión "relación de presencia". Pero no hay tal. La expresión "presencia para o a", *no* expresa *dos* relaciones. El "para" o el "a" *especifican* la relación misma de presencia, especifican que la relación de presencia es una relación que consiste en ser un relato "para" o "a" otro en la forma *sui generis*, "indefinible", única y simplemente "denominable" o designable e "intuible", de, justo, la presencia.

La "presencia" de un percepto, de una imagen, de una emoción o moción, de una relación, de un concepto "para" o "a" un sujeto, *no* es *más* que su ser percepto, ser imagen, ser emoción o moción, ser relación, ser concepto. Ser percepto, ser imagen, ser emoción o moción, ser relación, ser concepto, son simplemente las especies de la presencia, o de la existencia. Porque si la existencia es esta presencia,

la existencia de un percepto, de una imagen, de una emoción o moción, de una relación, de un concepto, *tampoco* es *más* que su ser percepto, ser imagen, ser emoción o moción, ser relación, ser concepto. Ser percepto, imagen, emoción o moción, relación o concepto, son las especies de la existencia, repito.

—Pero ¿no es eso el idealismo?

—¿Por qué?

—Por tres razones. Por reducir la existencia a ser percepto, a una relación. Y porque si la existencia se reduce a la presencia *para* o *a un sujeto*, a una relación *con éste*, se niega la existencia *independiente(mente) de todo sujeto, sin ninguna relación con ningún sujeto*, que sin embargo es la conceptuada de la sola existencia verdaderamente tál, no sólo por el pensamiento del vulgo, sino incluso por la buena parte, toda la realista, del mismo pensamiento filosófico.

—Pues, no. Por otras tres razones.

Reducir la existencia a ser percepto, imagen, emoción o moción, relación o concepto, es idealismo únicamente entendiendo el ser percepto como ser "en" el sujeto, pero no entendiendo el ser percepto como ser "para" o "al" sujeto, sin necesidad de ser "en" él. Las *sensaciones*, y no sólo las de los perceptos, sino también las de las imágenes, y por ende los perceptos y las imágenes mismas *en cuanto integrados por sensaciones*, no están presentes "en" el sujeto, es decir, "entre" los fenómenos psíquicos integrantes de éste, como fenómenos de la misma clase, pues que ellas son fenómenos *físicos*.

—Pero aunque no existan "en" los sujetos, si no existen más que cuando existen "para" o "a" ellos...

—El que un ente no esté presente para o a un sujeto más que cuando lo está, *no* quiere decir que lo esté, cuando lo está, *por obra del sujeto*. La "temporalidad" de la presencia no implica la "subjetividad" de ella. Paso a la segunda razón.

Reducir la existencia a una relación sería idealismo únicamente pensando que *todas* las relaciones se reducen a *conceptos*, psíquicos, con lo que se tendría un idealismo empírico, o ideales, con lo que se tendría un idealismo trascendental. Pero ya vimos cómo no se identifican con los conceptos de ellas las relaciones positivas, que son las integrantes de los objetos. La presencia no es, pues, un concepto, sino una relación entre objetos y sujetos tan presente ella misma como éstos, pero diferente no sólo de todas las demás relaciones, sino de todos los demás objetos, existentes o presentes, o *sui generis*, aunque se especifique en las presencias perceptiva, imaginativa, de conciencia, etc.

En cuanto a la existencia sin ninguna relación con ningún sujeto, en pro del idealismo está en la historia de la filosofía el clásico argu-

mento llamado "argumento de la inmanencia": una existencia sin ninguna relación con ningún sujeto, es una existencia *concebida* como *sin* ninguna relación con *ningún sujeto* en el mismo momento en que la está *concibiendo* así *un sujeto*, o sea, es una contradicción en los términos. Pero para eliminar ésta quizá baste una pequeña rectificación: una existencia puede concebirse como sin ninguna relación con ningún sujeto distinta de la de estar concebida con *este* concepto por el sujeto de él, y tal falta de *cualquier otra* relación con un sujeto sería suficiente para asegurar la existencia conceptuada de la sola verdaderamente tál por el pensamiento del vulgo y del realismo filosófico, que en verdad es únicamente la de los objetos o existentes metafísicos. Que las sensaciones y las imágenes, y hasta los conceptos, con sus relaciones, son fenómenos *psíquicos*, como las emociones y mociones, es la concepción más corriente de las unas y los otros. La cuestión son por lo pronto los *perceptos*, con sus relaciones, porque a la existencia de ellos parece vinculada peculiarmente la de los existentes metafísicos. Pero que los perceptos se reducen a fenómenos *psíquicos*, en el sentido del idealismo empírico, la concederían, no sólo la ciencia, con su teoría de la percepción, y el realismo crítico, influido por ella, sino, si se le garantizara, como piensan hacerlo la ciencia y el realismo crítico, la existencia de los existentes metafíscos, como causa de tales perceptos, hasta el realismo ingenuo, es decir, éste aceptaría volverse crítico. O sea, que la cuestión no son ni siquiera los perceptos en el fondo, sino que en éste la son únicamente los existentes metafísicos. Pero esta cuestión no puede abordarse hasta haber llegado por sus pasos contados a los existentes metafísicos mismos. Las relaciones y, sobre todo, los conceptos, concebidos como ubicuos y, sobre todo, eternos, o como trascendiendo metafísicamente su ser fenómenos, son objetos metafísicos; pero el concebirlos como inespaciales e intemporales pretende concebirlos exactamente en su peculiar ser fenómenos. Reanudemos, pues, la marcha donde la detuvimos.

El resultado de todo lo anterior puede generalizarse en estos términos: la existencia de todos los objetos fenoménicos ha quedado reducida a su presencia fenoménica, expresión en rigor pleonástica, o, sin pleonasmo, a su ser fenómenos. En estos términos quizá parezca más plausible que en los anteriores, especificados por las distintas clases de objetos fenoménicos, ya que el sentido mismo del término "fenómeno" no es otro que el de tal presencia-existencia.

Pero si, por una parte, recordamos que la presencia, existencia o ser fenómeno de que se trata, es presencia, existencia o ser fenómeno *a* o *para un sujeto*, y, por otra parte, que el sujeto mismo es también fenómeno —por lo pronto, sin prejuicios acerca de que sea o no, además,

existente metafísico—, tenemos que concluir que la existencia como presencia de los fenómenos a o para un sujeto, es existencia o presencia a o para un sujeto existente o presente, o fenómeno, a o para *sí mismo* —como lo es efectivamente, en la "conciencia" que tiene de "sus" fenómenos psíquicos como integrantes de él, y en cuanto integrado por ellos, de sí mismo. Éste es un fenómeno irreducible, último, o primero, en el que ahondaremos al tratar el tema de la subjetividad. Por el momento bastará indicar cómo hace comprender la concepción de la existencia como actividad, es decir, la activación de la relación de presencia, que es el aspecto bajo el cual ésta se presenta, a su vez.

El reducirse la percepción, imaginación, aprehensión de relaciones y pensamiento a la presencia misma de los perceptos, las imágenes, las relaciones y los conceptos, o a la relación de éstos con el sujeto, quiere decir que en las expresiones "percepción de", "imaginación de una imagen" —no "imagen de un percepto"—, "aprehensión de una relación", "pensamiento de un concepto" —tampoco "concepto de un objeto distinto de él"—, el "de" *no* tiene el sentido indicativo, sino el especificativo. Pues, lo mismo pasa con las expresiones "conciencia de los fenómenos psíquicos", "conciencia de sí". Tampoco la conciencia es nada más que la relación de los fenómenos psíquicos con el sujeto, de éste consigo mismo, consistente en ser fenómenos, psíquicos, no sólo "en" él o "de" él, sino "a" o "para" él o sí. Ahora bien, como los fenómenos psíquicos son todos sólo modos *activos*, o *actividades*, de un sujeto, o sustancia activa, pues, también, el sujeto es consciente de sí, es decir, presente o existente a o para sí, como activo, como pura actividad. En la conciencia de sí del sujeto hay una peculiar identificación o *identidad de la actividad y de la* conciencia de ella, presencia o *existencia de ella*. Los sujetos, conscientes de nosotros mismos como puramente activos, concebimos nuestro existir mismo como una actividad, y *generalizamos* esta manera de concebir *nuestra* existencia, es decir, insisto, nuestra presencia a o para nosotros mismos, hasta pensar la concepción de '*la* existencia', en general, como 'actividad'.

Nuestra existencia es *específicamente* actividad *psíquica humana*. Cada uno de nosotros generaliza ante todo a sus congéneres el concebir su existencia como actividad de la misma especie, psíquica humana.

Nuestra existencia es, *más en general*, actividad *psíquica*. Generalizamos el concebir la existencia como actividad a aquellos existentes en los que reconocemos actividad psíquica, los *animales*, si no también las plantas.

Nuestra existencia es, *más en general aún*, actividad *vital* o *biológica*. Generalizamos el concebir la existencia como actividad a aquellos

existentes en los que reconocemos actividad *vital* o *biológica*, todos los *seres vivos*, decididamente ya también las *plantas*.

Nuestra existencia es, *con la máxima generalidad posible*, en cuanto actividad, *movimiento*. Generalizamos el concebir la existencia como actividad a aquellos existentes en los que reconocemos movimientos, que son ya también todos los de la *naturaleza inanimada*.

Y así llegamos a concebir en general la existencia, pura y simplemente, como actividad, sin más.

Hay una contraprueba de tal génesis de la concepción. Cuando se conciben unos entes inmóviles, absolutamente estáticos, o sea, a los que es imposible generalizar la actividad, tampoco se les generaliza la existencia, se les niega ésta, se dice que no existen —con contradicción en los términos "entes" que "no existen" (puesto que no se hace la distinción entre "ente" y "existente" que he propuesto hacer)—, por no advertir que no existen meramente en el sentido que los demás, como *activos* o "reales", pero que sí existen a su manera, "ideal": pues tales entes son los objetos ideales. Éstos, concebidos desde Platón tradicionalmente como inmóviles, se conciben como ideales, como 'existentes' sólo 'idealmente', justo por no poderlos concebir como 'existentes realmente', es decir, como existen los existentes 'reales', *activos*.

Advirtamos que no se trata de una mera "concepción" de la existencia como actividad. Que la concepción es la "objetiva" "de" la conciencia misma de nosotros mismos como activos, conciencia que no es meramente conceptual, sino la conceptual que es, por ser esencial y fácticamente más que conceptual: emocional y mocional ella misma; somos conscientes de nosotros mismos, de nuestro ser activos, tan activamente como somos activos —ni podría ser de otra suerte, en la identidad de actividad y conciencia de ella. Somos conscientes de nuestro ser activos como un esfuerzo continuado de superación de una dificultad, el esfuerzo de existir superando la dificultad de existir, la dificultad del dicho de Fontenelle que gustaba de recordar Ortega: preguntándole a Fontenelle octogenario cómo se sentía, respondió que experimentaba cierta dificultad "*d'être*". Es, sin duda, también una de las motivaciones de la concepción aristotélica del acto y la potencia, que sería una generalización también máxima de la misma "experiencia" fundamental. En todo caso, al concebir como actividad el 'existir' —el infinitivo expresa la actividad mejor que el sustantivo— de cualquier existente, hasta el más inanimado, concebimos éste mismo como haciendo un esfuerzo más o menos afín al nuestro, como esforzándose también por "perseverar en el ser": por eso es la mejor *formulación* de tal concepción dinámica del existir universal la de Spinoza. Pero sobre todo esto, más, al tratar de la subjetividad.

Por último, hay que reparar debidamente en que la presencia o existencia, en cuanto relativa a *un* sujeto, es relativa a *cada* sujeto, al sujeto "del caso", está pluralizada por la pluralidad misma de los sujetos, en la que cada uno es para sí algo único, es decir, la existencia como presencia comparte la estructura que veremos tiene la subjetividad.

Pasando ahora de la existencia a la inexistencia, vamos a ver en seguida cómo ésta confirma la concepción de la existencia como presencia. Pues, en efecto, ¿cómo se piensa el concepto de 'inexistencia'?

Partiendo de los fenómenos de la aparición, desaparición, reaparición y desaparición para siempre, que rodean, por decirlo así, al de presencia, de los entes.

El fenómeno de la presencia, de la existencia, es el central y fundamental: siempre hay entes presentes a cada sujeto, existentes para él, aunque sólo fuese él mismo presente a sí, existente para sí —excepto, al parecer, en el sueño profundo, en que ni siquiera el sujeto está presente a sí mismo, ni existiría para sí mismo, aunque cabe concebirlo existiendo independientemente de su presencia a sí o existencia para sí, metafísicamente. Este caso excepto, cada sujeto tiene continuamente perceptos, particularmente el del propio cuerpo, imágenes, emociones y mociones, relaciones, conceptos, singularmente el de 'yo'. Pero de todos estos fenómenos no hay ninguno tan continuo inmutablemente como éste del 'yo'. Los fenómenos más continuos, no lo son sin modificaciones —este término aquí en el sentido corriente. Y los más de los fenómenos no son continuos. Pero ¿qué quieren decir estas expresiones vulgares en la terminología técnica adoptada? Que los más de los fenómenos, sustanciales o modales, aparecen, están presentes más o menos tiempo, desaparecen y reaparecen o desaparecen para siempre. Pero ¿qué son, a su vez, la aparición, desaparición, reaparición y desaparición para siempre mismas de ellos? Las expresiones "aparición", "desaparición", "reaparición" son sustantivos verbales, derivados de los verbos "aparecer", "desaparecer", "reaparecer". Designarían, pues, *actividades*, modos activos, por lo pronto. Pero pudiera tratarse de activaciones de *relaciones*, de modos relativos. En todo caso, *de los entes*. Todo lo cual se comprendería perfectamente, dadas sus relaciones con la presencia o existencia. Con ésta integran, en efecto, un *conjunto de modos constitutivo del ser fenómenos los fenómenos, de la esencia de los fenómenos en cuanto tales*, tal que bien merece ser llamado "la fenomenicidad" por excelencia. Repárese en que no son modos solamente de los fenómenos físicos y psíquicos, sino también de los ideales, en cuanto que éstos tampoco están presentes continuamente a ningún sujeto, también aparecen, desaparecen, reaparecen para cada sujeto. Lo que indica que hay que precisar la caracterización de las clases de los

objetos, particularmente la de las relaciones con el tiempo, conforme a lo que se va a exponer de la inexistencia.

Los *fenómenos* de la aparición, desaparición, reaparición y desaparición para siempre de los entes, se *conciben* de dos maneras —y aquí "concepción" equivale a "interpretación". Unos se conciben como movimientos de los entes desde o hasta la presencia al sujeto del caso hasta o desde una 'ausencia' o 'existencia' "entre" otros igualmente ausentes o no presentes al sujeto *del caso*. Esta forma de expresar la manera de concebir los fenómenos es preferible a la de una expresión como "existencia en un lugar distinto del lugar del sujeto", porque esta expresión es una expresión imperfecta de la que el perfeccionamiento exhibiría que tal lugar no sería más que uno de los entes ausentes o no presentes al sujeto. Otros fenómenos se conciben como 'creación' o 'aniquilación' de los entes, o como 'inexistencia' de éstos antes de aparecer y desde que desaparecen, en una especie de ausencia absoluta o de entre todos los existentes, por ende de todos los lugares, o para todos los sujetos, para todo sujeto posible.

Lo notable es la distribución de estas dos maneras de concebir estos fenómenos entre las distintas clases de entes. Estas maneras han variado y varían a lo largo de la historia en las distintas culturas. A continuación doy, como ejemplo, la manera de concebirlas en la cultura occidental moderna de que somos individuos los participantes en este curso, cultura dominada, muy señaladamente en este punto, por el cristianismo y la ciencia.

La *aparición* y *desaparición para siempre* de todos los *cuerpos, inanimados* y *animados*, incluidos, pues, los *humanos*, y la *animación de los cuerpos infrahumanos*, es decir, de los animales y vegetales, se conciben como 'creación' y 'aniquilación' de estos cuerpos y animación, pero "sobre la base" de la *existencia* de la *materia metafísica*. La *reaparición* de los *cuerpos* se concibe, en cambio, como 'paso de una ausencia a la presencia, sin haber dejado de existir, en ausencia, desde la desaparición'. Pero no se concibe 'reaparición' de la *animación de los cuerpos infrahumanos*. Correlativamente, se concibe su *desaparición* en todos los casos como 'desaparición para siempre'.

La *aparición* y *desaparición* de los *modos, físicos, psíquicos* e *ideales*, cuando o en cuanto se conciben como modos los entes concebidos como sustancias ideales en otros casos, se conciben como 'creación' y 'aniquilación' de los modos, "sobre la base" de la existencia de sus *sustancias metafísicas*. La *desaparición* se concibe en todos los casos como 'desaparición para siempre'. Correlativamente, no se concibe la 'reaparición' de *modos*.

La *aparición* y *desaparición para siempre* de la *animación de los cuerpos humanos* se conciben como 'creación' e 'inmortalidad', o paso a una existencia en ausencia y sin fin, de las *almas sustanciales metafísicas*.

La *aparición* y *desaparición* de los *entes ideales*, cuando o en cuanto se conciben éstos, que es únicamente cuando o en cuanto se los concibe como 'sustancias', se conciben como paso de la ausencia a la presencia, o viceversa, de unos entes existentes sin principio ni fin.

Los *entes metafísicos*, naturalmente, no aparecen, ni desaparecen, ni reaparecen, puesto que son aquellos que se conciben justo como no pudiendo estar *presentes*.

La desaparición para siempre plantea este problema: ¿cómo saber que una desaparición es para siempre, y no simplemente una desaparición más o menos duradera, tras la cual vendrá una reaparición? Daré meramente idea de la respuesta con el ejemplo de la animación de los cuerpos. ¿Cómo sabemos que la desaparición de la animación, es decir, la muerte, es una desaparición para siempre, incluso en el caso de la animación de los cuerpos humanos, en el que se concibe la inmortalidad de las almas? Por la experiencia de que, no sólo un cuerpo que se modifica —en el sentido vulgar— en desanimado, muerto o cadáver, se descompone, desorganiza, disuelve, 'aniquila' él mismo, tal que deja de ser lugar de posible animación alguna, sino que la animación de tal cuerpo no ha reaparecido nunca hasta ahora. En general: de los entes de ciertas desapariciones, es decir, desapariciones acompañadas de ciertos fenómenos, de ciertos modos, no ha habido reapariciones nunca hasta ahora, e incluso no puede haberlas cuando se 'aniquila' el ente lugar de la presencia de otro.

Lo notable de la distribución ejemplificada con la anterior, está en que *todos los mismos fenómenos son concebibles de cada una de las dos maneras*: todas las apariciones como paso de una existencia en ausencia a una existencia en (o) presencia o como creaciones, todas las desapariciones como paso de una existencia en (o) presencia a una existencia en ausencia o como aniquilaciones; incluso las reapariciones, todas pueden concebirse como 're-creaciones'.

Todas las sustancias *pueden concebirse* tan eternas como inmortales las almas humanas, o éstas tan creadas y aniquiladas como los cuerpos.

La aparición y desaparición de los modos *pueden concebirse* como paso a una existencia en ausencia o de ésta, tan perfectamente como se conciben como creación y aniquilación de ellos.

Si no se conciben todas las apariciones y desapariciones de la misma manera, sino tan variablemente como he indicado y tan irregularmente

como he ejemplificado, no es, pues, por la "razón" de la *imposibilidad* de *concebirlas* así, sino por sus "motivos".

Es en lo que consiste, justo, la *trascendentalidad* de estos trascendentales "modales". 'Existente', obviamente es predicable (del concepto) de todo existente y de sí mismo. Pero 'inexistente', también, en cuanto que es posible concebir todo existente como 'inexistente', o connotar de 'inexistente' el objeto denotado por todo concepto positivo, incluso *lo existente* con 'la nada'; con la excepción del 'ente de existencia infinita o necesaria', sea lo existente, sea un ente creador de lo existente restante, si no fuese que tal 'ente' es el pensado con uno de los trascendentales modales restantes.

En efecto, 'contingencia' o 'posibilidad' y 'necesidad' son predicables (del concepto) de todo ente *con exclusión mutua*: el concebirlo *todo* como 'contingente' o 'posible' meramente o como 'necesario', son dos grandes concepciones filosóficas contradictorias existentes de hecho en la historia de la Filosofía en cambiantes revestimientos sistemáticos, el "contingentismo" o "facticismo" absoluto, poco defendido en pureza, quizá no tanto por entrañar el *ateísmo* cuanto por entrañar una renuncia a dar razón de ser de todo incompatible con la esencia de la Filosofía, si no es que el ateísmo y esta renuncia son una y la misma cosa; y el "determinismo" universal y absoluto, unido al panteísmo, como en Spinoza.

Lo que acabo de decir del "contingentismo" o "facticismo" radica en que el concebir las apariciones y desapariciones de unos u otros entes como 'creaciones' y 'aniquilaciones' es correlativo de hecho, nada esencialmente, del concebir otros entes como 'infinitos' o de concebir entes metafísicos;

el concebir como 'creación' o 'aniquilación' la aparición y desaparición para siempre de los cuerpos y de la animación de los infrahumanos, correlativo del concebir la *materia*;

el concebir como 'creación' o 'aniquilación' la aparición y desaparición de los modos, correlativo del concebir las *sustancias metafísicas*;

el concebir como 'creación' o 'inmortalidad' la aparición y desaparición de la animación de los cuerpos humanos, correlativo del concebir las *almas humanas*;

el concebir como paso de la ausencia a la presencia, o viceversa, la aparición y desaparición de los entes ideales, correlativo del concebir éstos como eternos aun en el caso de ser creados y aniquilados todos los reales, o sea, con una existencia que, por rebasar toda existencia real por los dos lados del antes y el después, sería tan independiente de todo sujeto como *metafísica*.

Pero ¿qué? ¿vamos a quedarnos con la doble "predicabilidad", sin decidirnos por el contingentismo o el determinismo, por las puras existencias finitas o con inexistencias o por siquiera una existencia infinita o sin inexistencia, sea la de *lo existente* o la de "Dios", para darle su nombre propio de una buena vez? Antes de dar respuesta alguna a tal pregunta, hay que hacer otras muchas cosas.

Las relaciones de la existencia finita con la inexistencia y la existencia infinita entrañan o acarrean las relaciones de *distinción* e *identificación* entre el *ente* y la *existencia* y los otros trascendentales modales.

El concebir las apariciones y desapariciones de entes como creaciones y aniquilaciones, es concebir como distintos el ente y la existencia o presencia: si ente y presencia o existencia fuesen idéntica "cosa", todo ente estaría presente o existiría siempre, o, quizá mejor, sin más.

Por eso, cuando se dice, como digo yo mismo, que todo ente tiene su existencia, es decir, está presente en alguna forma, o que ser ente es lo mismo que existir, hay que entender: todo ente tiene su existencia —mientras o en cuanto la tiene; está presente en alguna forma —mientras o en cuanto lo está; ser ente es lo mismo que existir —mientras o en cuanto se es ente y se existe. Lo que no hace imposible, pues que es efectivo, el concebir el ente como 'inexistente' o 'no presente' en forma alguna —distracción hecha del repetido respecto en que tiene su existencia o está presente.

El concebir las apariciones y desapariciones de entes como creaciones y aniquilaciones, es concebir como distintos el ente y la existencia o presencia incluso en el caso de 'la nada': si *lo existente* y la existencia o presencia fuesen idéntica "cosa", lo existente existiría siempre, o sin más, que sería el susodicho concebir su 'existencia' como 'infinita', o la *identidad* del ente y la existencia.

En efecto, el pensar la 'existencia infinita' de *lo existente* o de un *ente creador de lo existente restante*, es pensar la identidad del ente de lo existente y su existencia, o del ente creador de lo existente restante y la suya, que es por lo que se piensa tradicionalmente que "la esencia de Dios implica la existencia", fórmula que es menos inexacta por emplear la expresión "esencia", ya que en Dios ésta y el ente se identifican también, que por emplear la expresión "implica", que es menos inequívoca que la expresión "es idéntica a".

Acerca de la *distinción* del *ente* y la *existencia* puede plantearse la misma cuestión planteada tradicionalmente acerca de la *distinción* de la *esencia* y la *existencia*: si es una distinción "real" o de "razón". Quizá la nueva cuestión haya de ser una "cuestión disputada" tan reiteradamente como la tradicional: puesto que los entes *no* están *presentes* siempre, la distinción entre ellos y su presencia sería *real* y bien real, si

no fuese que la 'no presencia' de que se trata, la de la 'inexistencia', es meramente *concebida*: es un mero concebir sus apariciones y desapariciones —meramente concebidas, a su vez, en el caso de 'la nada'— como 'creaciones' y 'aniquilaciones', en vez de concebirlas como paso de o a una ausencia o existencia no presente al sujeto *del caso*.

Ahora bien, la *distinción* del *ente* y la *existencia*, o la 'finitud' de la existencia del ente, no es otra cosa que la 'contingencia' o la 'posibilidad' del ente, ni la *identidad* del ente y la existencia, o la 'infinitud' de la existencia del ente, otra cosa que la 'necesidad' de éste, correlativas de la 'imposibilidad' de las contradictorias 'contingencia' o 'posibilidad' de la 'existencia infinita' y 'necesidad' de la 'existencia finita'.

¿Se ocurrirá pensar que 'contingencia' o 'posibilidad' y 'necesidad' requieren como *el otro* relato del de la *existencia* la *esencia* y no el *ente*, porque únicamente la identidad de la *esencia* y la existencia haría ésta 'esencial', y únicamente la 'esencial' sería la 'necesaria'? Quizá baste responder que: el ente comprende la esencia, identifíquese o no con ella; y quizá únicamente la 'esencia' parezca la 'necesaria' en razón de concebirse entre la esencia y la existencia, cuando se distinguían sólo éstas, una relación que, distinguidos el ente y la existencia, deba concebirse entre éstos.

El pensar la 'inexistencia' de los entes, que es concebirlos 'inexistentes' 'antes' o/y 'después' de su existencia, es concebir ésta como 'limitada' por la 'inexistencia' 'anterior' o/y 'posterior' o 'finita' —'temporalmente'; y es, en el fondo, "concebir" una relación entre la 'existencia' y la 'inexistencia', la 'creación' y la 'aniquilación', que es "incomprensible", lo que quiere decir irreducible a existente alguno distinto de ella misma. Pero hay un *postulado de comprensión universal, de dar razón de ser de todo existente*, que será punto de lección ulterior, y que mueve a tratar de eliminar la incomprensibilidad de la relación de la 'existencia' y la 'inexistencia', de la 'creación' y la 'aniquilación', pensando la 'existencia infinita', que efectivamente elimina la 'inexistencia', y con ella la relación incomprensible —sólo que la 'existencia infinita' no sería menos incomprensible que la 'finita' o la repetida relación. La comprensibilidad no parece ser, pues, más que la razón de ser aparente del pensar la 'existencia infinita', no la operante en verdad.

En todo caso, la incomprensibilidad no es tan patente mientras se trata de la existencia finita de los entes que son "parte" de *lo existente*: sus apariciones y desapariciones tienen lugar "entre" otros entes presentes; pero la incomprensibilidad se hace patente apremiantemente cuando se trata de la existencia finita de *lo existente* mismo, es decir, de 'la nada': la relación 'nada-existencia-nada' no puede tener lugar "entre" —nada; por eso se conceptúan de 'creación' y 'aniquilación',

en rigor, únicamente las relaciones 'nada-existencia' y 'existencia-nada', aunque lo sean con no menos rigor la relación 'inexistencia de un ente parte de lo existente – existencia de él', y la inversa; y por eso se piensa la 'existencia infinita' como la de lo existente —panteísmo— o la de un ente creador de lo existente restante —teísmo—, de los que la 'existencia infinita' no sería menos incomprensible que la de ningún otro ente.

Por último, pensadas la 'existencia finita' y la 'infinita' de los entes, ¿no será forzoso pensar los *entes* mismos 'finitos' e 'infinitos', para reconocer las debidas correlaciones entre los unos y las otras, si no fuese fundado o posible sin contradicción pensar un 'ente finito' con una 'existencia infinita', o un 'ente infinito' con una 'existencia finita', sino tan sólo un 'ente finito' con una 'existencia finita' y un 'ente infinito' con una 'existencia infinita'? Es cuestión que vamos a encontrar en el desarrollo del tema de lo infinito en todo su alcance.

LECCIÓN XXX

LOS INFINITOS

En la lección anterior, los trascendentales modales nos trajeron el borde de lo infinito.

La 'inexistencia' es *esencialmente* correlativa de la 'existencia finita', y ésta, o la relación entre la 'existencia' y la 'inexistencia', de una incomprensibilidad que se invoca como razón de ser de la 'existencia infinita', que, en todo caso, es correlativa de la 'existencia finita' por la correlación de la contradicción entre 'finita' e 'infinita'.

Por su parte, la 'contingencia', o 'posibilidad' reveló ser la misma 'existencia finita', y la 'necesidad' la misma 'existencia infinita'.

Pero la 'inexistencia' y la 'existencia finita', 'contingencia' o 'posibilidad', por un lado, y la 'existencia infinita' o la 'necesidad', por otro, son todas, igualmente, 'del ente', modos relativos y activados de éste, sólo que la 'inexistencia', 'existencia finita' y 'contingencia' o 'posibilidad' *distinguen* el ente y la existencia, mientras que la 'existencia infinita' y la 'necesidad' *identifican* el ente y la existencia.

Ya esta identificación o identidad basta para pensar explícitamente que el ente de existencia infinita es él mismo infinito, y correlativamente que el ente de existencia finita ha de ser él mismo finito. Pero es pensamiento que merece examen dentro del de la cuestión de la que es patentemente parte: la de *lo infinito*.

Es la cuestión suprema de la razón humana, o sea, de la esencia del hombre, o sea, de la Antropología filosófica, y de este curso. Al abordarla, abordamos alturas en las que sólo es hacedero mantenerse más o menos, para luego descender por la vertiente opuesta a aquella por la que se ascendió hasta ellas.

La razón se presentó como *pensamiento discursivo*, elementalmente *conceptual*. Luego, al hacerse patente que tal pensamiento tiene una articulación en la que está dominado por ciertos conceptos, las categorías y los trascendentales, la razón se reveló como *pensamiento categorial y trascendental*, es decir, como el pensar los conceptos categoriales y trascendentales y con ellos. Últimamente se hicieron manifiestas

entre la negación y los trascendentales relaciones bastantes para hacer percatarse de que, si la negación es una exclusiva del hombre, la razón es el *pensamiento negativo* en el sentido del pensar el trascendental 'inexistencia', con sus anejos 'existencia finita', 'contingencia', 'posibilidad', y el pensar el trascendental 'existencia infinita', con su anejo 'necesidad', o, en general, lo 'infinito', que se *presenta* como un concepto negativo. Ahora vamos a ver cómo la razón es, en último, sumo, irrebasable término, *pensamiento de lo infinito*. Y paralelamente, el hombre puede definirse, en cuanto definido como el "animal racional", como el animal que piensa las categorías y los trascendentales —el "ser", se dice, ambiguamente—, el animal que niega, que aniquila *in mente*, que piensa 'la nada', pero también el animal que piensa lo infinito. De tal suerte que las categorías —en el sentido lato— "cardinales" de la razón humana son 'inexistencia' e 'infinito', conceptos trascendentales con los que vienen a identificarse los trascendentales 'contingencia' o 'posibilidad' y 'necesidad', respectivamente, y la distinción y la identidad del ente y la existencia, en el mismo respecto, y solicitado, por decirlo así, el segundo por el primero, todo como hemos empezado a ver y acabaremos de hacerlo.

Esta expresión, "lo infinito", es la más adecuada para el tema en su integridad. En ésta abarca el concepto de 'infinito', con su extensión y comprensión, o aquellos existentes, o entes o existencias, a que se extiende, o que se conciben con él, "los infinitos", y aquello en que consista el concebirlos como 'infinitos' o la 'infinitud' con que se los concibe; o tomando tales existentes, entes o existencias por objetos de conceptos *sujetos* de juicios, y el concepto de 'infinito' por *predicado* de los mismos juicios, el tema en su integridad abarca los sujetos del predicado 'infinito' y este predicado mismo. Ahora bien, "el infinito" y "la infinitud" son expresiones propias para el predicado exclusivamente, menos cuando se piensa que los sujetos se reducen en rigor a uno; pero "lo infinito" parece propio para los sujetos o, eventualmente, el sujeto único, y para el predicado, conjuntamente.

Esto que acabo de decir da el plan del examen del tema: primero, los sujetos de 'infinito', *los infinitos*, los existentes, entes o existencias que se conciben como 'infinitos'; luego, el predicado 'infinito' mismo: lo que se concibe de los infinitos concibiéndolos 'infinitos', o cómo se los concibe concibiéndolos así; o en cifra: los infinitos —la infinitud. O también: primero, la *denotación* de 'infinito' y su *extensión*; luego la *comprensión* o *connotación* de 'infinito' y la índole de este concepto. La comparación, bajo estos dos puntos de vista, de los conceptos de 'infinito' e 'inexistencia', será particularmente decisiva. El tema de "los

infinitos" será el del resto de esta lección; el de "la infinitud", el de la próxima.

Como 'infinitos' se conciben tradicional y actualmente tan sólo determinados objetos. Tradicional y actualmente se piensa incluso que los demás *no pueden* concebirse sino como 'finitos'. Manera de pensar de la que hay que dar razón tanto más cuanto que, en contra de lo que se piensa tradicional y actualmente, *todo* fenómeno existente puede *concebirse* como 'finito' *o* infinito "existencialmente" —idéntica cosa que concebir todo ente como 'contingente' o 'necesario', que concebir la aparición y desaparición de todo fenómeno como 'creación' y 'aniquilación' o como (paso de o a una) 'ausencia'—, pero también "entitativamente".

Los objetos que se conciben como, o conceptúan de, 'infinitos', o modalizan con 'infinito', son los siguientes.

Ciertos objetos matemáticos, como la serie de los números naturales o los espacios infinitos.

El mundo o universo físico o material, o la materia, en el espacio y en el tiempo.

El tiempo abstracto.

El número de los individuos y de las ideas y la existencia de éstas.

Las almas, las humanas o todas, y los espíritus sobrehumanos, concebidos ya como eternos, ya como solamente inmortales.

Y Dios.

Estos infinitos son clasificables por varios principios.

Son "abstractos", los matemáticos y el tiempo, de los "concretos", el mundo físico, los individuos, las ideas, las almas, Dios.

Son "entitativos" los abstractos y de los concretos el mundo físico en el espacio, los individuos y las ideas;

son "existenciales" los concretos del mundo físico en el tiempo, las almas y los espíritus, y las ideas;

es "entitativo y existencial" Dios.

La infinitud del tiempo es propia de su ente, aunque sea la condición de las existenciales.

Todos ellos serían "aditivos" y "divisivos"; no sólo los matemáticos, singularmente los espacios, y el tiempo, y el mundo físico, sino incluso los demás:

el número de los individuos, si se toman en cuenta no sólo las sustancias, sino los modos;

el número de las ideas, si se toma en cuenta la comprensión de ellas y lo problemático de la existencia de ideas simples;

la eternidad o inmortalidad de las almas y espíritus, tan adicionable y divisible como el tiempo que la condiciona;

Dios mismo, a pesar de su simplicidad, en razón de las relaciones esenciales entre los infinitos de adición y división.

Finalmente, hay que parar mientes expresamente en la distinción entre "los infinitos" parciales y "el infinito" total. Los infinitos existenciales y los infinitos entitativos son infinitos parciales: infinitos de la existencia, pero no de la esencia o del ente; al revés, infinitos de la esencia o del ente, pero no de la existencia.

La doctrina clásica antes mentada tiende a oponerse a esta distinción: la correlación esencial entre los entes y las existencias finitas, por un lado, y el ente y la existencia infinitos, por otro lado, no deja subsistir más que un infinito: el infinito de ente y de existencia, o "el infinito".

Pero lo cierto, históricamente, es la atenuación antes mentada, o que concebimos infinitos parciales como el infinito de mera existencia, e incluso únicamente hacia el futuro, no desde el pasado, que es la *inmortalidad* de los espíritus *creados*. Hasta parece que concebimos *modos* sueltos como 'infinitos': así, un amor infinito, una bondad infinita.

Lo más que puede concederse, pues, es que tales infinitos no sean el "verdadero" Infinito.

Pero todo ello quiere decir que la concepción de la infinitud no tiene la trabazón lógica que tendría según la repetida doctrina.

Concebir como 'infinito' no parece ser necesariamente concebir como 'infinito esencial o entitativa y existencialmente'.

Esto querría decir que la esencia *no* implicaría la existencia ni siquiera en el caso de las divinas, o que el concepto de la 'identidad de la esencia y la existencia' no sería el de una 'identidad' *necesaria*, sino meramente *fáctica*, por decirlo así. En efecto: ¿cómo, por qué se piensa tal concepto? Para "comprender" la existencia finita contingente, o la distinción de la esencia o el ente y la existencia. Pero como la existencia infinita necesaria, o la identidad de la esencia, el ente y la existencia, es igualmente incomprensible...

Lo notable son las discrepancias culturales acerca de estos infinitos, perfectamente equiparables a las registradas acerca de la manera de concebir las apariciones y desapariciones de los entes, como que en el fondo son idéntica cosa.

El mismo infinito o los mismos infinitos matemáticos no han dejado de ser objeto de controversias que señalarían un rebasar los límites de la unanimidad sobre lo matemático puro hacia la falta de ella ya en lo matemático filosófico.

La infinitud del mundo físico en el espacio o/y en el tiempo, no sólo no la han pensado los más de los antiguos y los medievales, o la niegan las concepciones creacionistas, sino que es objeto de las antinomías kantianas.

La infinitud del tiempo la aneja Heidegger al tiempo vulgar derivado, según él, de tiempos más originales y finitos, el "tiempo mundano" y la "temporalidad".

Almas y espíritus se han concebido y conciben, no sólo como eternos o inmortales, sino también como generados y mortales. Como no se les ha concebido hasta ahora es como *no generados y mortales*.

Las ideas no las conciben como objetos ideales más que los filósofos platonizantes.

Ni siquiera la infinitud divina ha permanecido incólume: Stuart Mill, Brightman, Scheler han concebido un 'Dios finito'. Que el concepto de un 'Dios finito' sea contradictorio del más tradicional, de 'Dios infinito', es otra cuestión.

Pero lo más notable de todo es que no parezca haberse caído nunca en la cuenta de la posibilidad de *concebir* como 'finito' o 'infinito' "existencialmente" todo fenómeno, si no todo objeto, a la manera de, o en identidad con, la posibilidad de concebir la aparición y desaparición de todo ente fenómeno como mero paso de o a una existencia en ausencia a o de la presencia, o como creación y aniquilación, que es la de concebirlo como 'finito' o 'infinito', "existencialmente".

La cuestión se reduce, pues, propia y estrictamente a la de la finitud o infinitud "existencial" y/o "entitativa" de *cada fenómeno* individual o singular, o colectivo, sustancial o modal, físico, psíquico o ideal en cuanto psíquico.

El concepto mismo de 'individuo' parece oponerse contradictoriamente a la posibilidad de concebir un 'individuo infinito' "entitativamente". Pero la posibilidad de que se trata no es la de concebir un 'individuo infinito' bajo el mismo respecto —el principio de contradicción comprende la identidad de respecto—, o no dejando de ser individuo finito.

En efecto, podemos concebir *metafísicamente* la aparición o desaparición de una sustancia o un modo físicos o psíquicos, un cuerpo, la animación de un cuerpo, un color o un movimiento de un cuerpo, una emoción o moción del ánimo, ya como una creación o aniquilación del cuerpo, la animación, el color, el movimiento, la emoción o moción, ya como la entrada en presencia del cuerpo, la animación, el color, el movimiento, la emoción o moción, desde una ausencia o existencia no presente, o la salida de semejante presencia a una ausencia semejante; y ello es lo mismo que concebir ya la finitud existencial de ella o de él, antes o después de la presencia. Pues, cuando se trata de las "entitativas", a las que se reduce, por tanto, la cuestión, se trata de concebir el ente *fenómeno* como 'infinito' o 'finito' *metafísicamente*, ya como

sustancia o modo fenoménico rodeado de un halo de infinitud metafísico, o como apariencia sustancial o modal de un trasfondo o más allá de ella metafísico e infinito, ya como no rodeado de tal halo, o como no apariencia de tal trasfondo.

En la lección anterior dije: Si no se conciben todas las apariciones y desapariciones de la misma manera, sino tan variablemente como he indicado y tan irregularmente como he ejemplificado, no es, pues, por la "razón" de la *imposibilidad* de *concebirlas* así, sino por sus "motivos". En esta lección digo: Si no se concibe cada uno de todos los objetos como 'finito' o 'infinito' de la misma manera, sino tan discrepante y limitadamente como he expuesto, tampoco es, pues, por la "razón" de la *imposibilidad* de *concebirlos* así, sino también por sus "motivos". Para ahondar hasta ellos, es menester ahondar hasta ellos el examen del predicado 'infinito', planeado como tema de la lección próxima. Pero antes de pasar a este segundo gran tema, hay que ahondar todavía un tanto en el primero.

En la lección anterior nos percatamos de cómo podemos concebir como 'finito', es decir, 'inexistente' a cada ente, incluso *lo existente* o pensar 'la nada'. Ahora podemos acabar de percatarnos de cómo podemos concebir todo lo contrario, a cada ente fenómeno, no únicamente *lo existente*, como 'infinito'.

'Inexistente' parece, pues, un concepto de más extensión posible que 'infinito', pero, bien mirados, quizá, no lo sea: la inexistencia de lo ideal no se refiere a su comprensión, sino a su ser ideal, o no, sino modo psíquico; pues, a lo mismo se refiere su infinitud; y los objetos metafísicos, no sólo pueden concebirse todos como 'inexistentes', con contradicción o sin ella, sino que pueden concebirse todos, y se conciben de hecho, como infinitos, desde luego *existencialmente* —materia, almas y espíritus, Dios, eternos—, pero también entitativamente —desde luego, de nuevo, la materia espacialmente infinita y Dios, pero también las almas y espíritus (en cuanto modos del Infinito) los *infinitos* son todos, por esencia, *metafísicos*, como veremos al tratar "la infinitud"; si no, los objetos metafísicos *no* fuesen *todos*, o en todo sentido, *infinitos*.

Se confirma, pues, que la 'inexistencia' o 'finitud' y la 'infinitud' son las cardinales categorías o trascendentales de la razón humana, o aquellos que con ellos se identifican: la contingencia o posibilidad y la necesidad.

Pero el verdadero ahondamiento de la cuestión de los infinitos, está en referir los conceptos de 'finito' e 'infinito' a los entes y las existencias, y en ahondar en esta referencia.

Ya no se trata de qué entes o qué existencias se conciben como 'finitos' o como 'infinitos', lo que ya hemos visto al clasificar los infinitos en "entitativos" y "existenciales".

Tampoco se trata de la posibilidad de concebir todo ente o toda existencia como 'finita' o como 'infinita', de la que acabo de tratar.

Se trata de la cuestión de la que finalizó la lección anterior con el planteo: las relaciones entre entes y existencias finitos o infinitos.

Las combinaciones aparentemente posibles, o posibles incluso con contradicción, o de pensar, son cuatro:

ente finito de existencia finita,
ente finito de existencia infinita,
ente infinito de existencia finita,
ente infinito de existencia infinita.

Pero ¿son todas igualmente exentas de contradicción? ¿igualmente posibles fuera de los conceptos mismos o en "la realidad"? —metafísica, claro; o ¿son posibles como existentes metafísicos?

Hay un lugar donde ya se encuentra entrañado, aunque no más, el examen de estas combinaciones: las pruebas de la existencia de Dios. Acudamos, pues, al lugar, para partir de él hacia el fondo último de la cuestión.

Las pruebas de la existencia de Dios tienen una historia muy complicada. Fueron apareciendo en distintos momentos, y reapareciendo en variantes o modificaciones mayores o menores; se las ha hecho objeto de diversas sistematizaciones; se ha discrepado y discrepa acerca de la importancia y la consistencia de cada una de ellas, sin excepción; discrepancia de la que el caso más relevante es la alternativa defensa e impugnación de la ontológica desde San Anselmo y Gaunilón hasta hoy. Pero de esta historia precisamente se destacan como más importantes histórico-conceptualmente algunas, sistematizables en una forma o por un principio que hace comprender su importancia: relaciones causales entre ciertas esencias y ciertas existencias. Como la tradición distingue entre esencia y existencia, no entre ente y existencia, las pruebas se formulan en términos de esencias y existencias, pero es fácil reformularlas en razón de las relaciones entre esencias y entes.

Prueba por la contingencia. La existencia de los existentes contingentes es incomprensible, si no se la comprende como efecto de la causa eficiente que es el existente necesario. Los existentes contingentes son aquellos en los que se distinguen la esencia y la existencia, o cuya existencia es posterior a una inexistencia, o también anterior a una inexistencia, o finita, o que pueden existir o no. El existente necesario es aquel en que se identifican la esencia y la existencia, o cuya existencia no está limitada por ninguna inexistencia, o es infinita, o que

no puede no existir. En suma, las *existencias finitas* son comprensibles únicamente como efectos de la *causa eficiente* que es el existente de *existencia infinita*.

Las pruebas por el movimiento y la causalidad son variantes de la prueba por la contingencia, en que ésta resulta menos explícita.

Prueba ontológica. La idea —el concepto— de *la identidad de la esencia y la existencia*, es la idea del '*existente necesario*', por cuya causalidad eficiente, únicamente, son comprensibles, como efectos de ella, las existencias finitas.

Prueba por los grados. Las *esencias finitas* son comprensibles únicamente como efectos de la *causa formal* que es *la esencia infinita*.

Prueba por las ideas, los valores, las verdades, el pensamiento, en suma, por los objetos, o existentes, o esencias, ideales, ubicuos y eternos por inespaciales e intemporales, intersubjetivos universales, o infinitos en este sentido. Las *esencias infinitas* distinguibles de la *divina* son comprensibles únicamente como efectos de la *causa formal* que es esta última.

Prueba por la felicidad. Las pruebas por la finalidad en la naturaleza extrahumana, están muy menoscabadas por la oposición de la ciencia de la naturaleza a reconocer en la naturaleza extrahumana finalidad alguna a otro título que el metodológico, como ya indiqué en ocasión anterior. El único lugar de la naturaleza en general donde la finalidad es fenómeno innegable, es la naturaleza humana o la esencia del hombre. De donde que la única prueba por la finalidad a que no puede oponerse la ciencia, sea la prueba por la felicidad. La *esencia finita del hombre*, que es la voluntad de la finalidad que es la felicidad infinita, que es a su vez la participación del bien infinito que es la *esencia infinita divina*, es comprensible únicamente como efecto de la *causa final* que es esta esencia.

La prueba por la moralidad es reducible a la prueba por la felicidad. Kant mismo acaba exponiendo cómo la moralidad postula la unión de la virtud y la felicidad en la inmortalidad, garantizadas por la Divinidad.

Las pruebas parten, pues, de
las *existencias en general*, finitas,
las *esencias en general*, finitas o infinitas,
y la *esencia humana* en especial, finita,
para llegar, por medio de la causalidad
eficiente en el caso de las existencias,
formal en el de las esencias en general
y *final* en el de la esencia humana en especial,
a
la existencia infinita en el caso de las existencias

y la esencia infinita en los casos de las esencias,
existencia y esencia que se identifican.

Las pruebas de la existencia de Dios son, pues, la especificación de la concepción de las relaciones entre la esencia, o el ente, y la existencia, concepción "motivada" por las experiencias o "vivencias" "irracionales", emocionales y mocionales, que veremos en su día.

Dejando, por ende, la causalidad intermediaria para más adelante, debemos ahora detenernos en los puntos de partida y de llegada, las existencias y las esencias finitas o infinitas.

El fondo último de las pruebas es la concepción de que, de las cuatro combinaciones *posibles como conceptos* anteriormente indicados, dos son de *conceptos de imposibles* fuera de los conceptos, y solas las otras dos son de *conceptos de posibles* fuera de los conceptos:

las dos primeras son las de
los conceptos 'esencia finita de existencia infinita',
'esencia infinita de existencia finita';
las dos segundas, las de
los conceptos 'esencia finita de existencia finita' (distinción),
'esencia infinita de existencia infinita' (identidad),

o sea: la finitud de la esencia y de la existencia se requieren mutuamente, como la infinitud de la esencia y de la existencia.

La razón tradicional de este doble requerimiento puede formularse —y de la formulación digo lo mismo que de la de las pruebas—:

una esencia finita no tiene potencia más que para una existencia finita, no para una existencia infinita; por ende, "no puede" actualizar, tener en acto, más que una existencia finita;

una esencia infinita tiene potencia para más que una existencia finita, tiene potencia incluso para una existencia infinita; por ende, "no puede no" actualizar, tener en acto, una existencia infinita.

La formulación está hecha en términos de la doctrina aristotélica de la potencia y el acto, pero así es de hecho históricamente, desde Aristóteles mismo, en los últimos libros de la *Física*, pasando muy señaladamente por Spinoza y Bossuet en las respectivas formulaciones del argumento ontológico, hasta la neoescolástica de nuestros días.

Las esencias están concebidas como potencias activas de existencias; si finitas infrahumanas, como potencias de existencias finitas igual y únicamente, o impotencias de existencias infinitas; pero si infinitas, como potencias *necesarias* de existencias infinitas únicamente, aunque las que no son la esencia divina misma están concebidas así en cuanto ideas divinas. Pero la esencia humana y sus congéneres espirituales están concebidas como potencias de existencia inmortal y de participación en la esencia infinita, aunque sea únicamente por gracia

de esta esencia infinita, que es a una la existencia y el existente infinito, y aunque sea únicamente en un proceso existencial indefinido de acercamiento asintótico a la participación esencial más plena posible, como en Kant y otros. De todas suertes, ello representa una atenuación de la exclusión del concepto 'esencia finita de existencia infinita', mientras que no hay ninguna del de 'esencia infinita de existencia finita'.

Todo lo anterior nos ha traído a la vista más profunda que hemos alcanzado hasta ahora de la esencia del hombre, que, según todo lo anterior, consistiría en concebir

la distinción de la esencia o el ente y la existencia y su identidad,
o la inexistencia y la existencia infinita,
cardinalmente
la inexistencia de todo ente o 'la nada'
y la identidad de la esencia, el ente y la existencia infinitos en el existente 'el Infinito', como acabaremos de ver en la lección próxima,
y en concebirse a sí misma con sus congéneres como
movimiento hacia, o potencia de,
'el Infinito', como acabaremos de ver al ocuparnos con la subjetividad;

bien entendido que no se trata de que por concebir los opuestos extremos de la 'inexistencia' y la 'infinitud', o 'la nada' y 'el Infinito', se conciba a sí misma como intermediaria del uno al otro, sino a la inversa: es su propia esencia la que "motiva" el pensar la 'inexistencia' y la 'infinitud', que condiciona la distinción de la esencia o el ente y la existencia, como acabaremos de ver al tratar de la moralidad.

Si ahora tratamos de ver en correlación expresa los sujetos de la 'infinitud' que encontramos en los infinitos de las culturas y los que encontramos en las pruebas de la existencia de Dios, acabamos viendo que la correlación es como sigue.

Las existencias y las esencias *finitas* de las pruebas por la contingencia y los grados, respectivamente, no figuraron entre los *infinitos* de las culturas, como es natural. Los infinitos son puntos de llegada de concepciones de las que son puntos de partida los "finitos".

Los infinitos matemáticos mismos se han utilizado muy excepcionalmente como punto de partida de pruebas de la existencia de Dios. Menos excepcional es el contraponer el infinito matemático, cuantitativo y potencial, y el Infinito divino, cualitativo o entitativo y actual, como veremos en la lección siguiente.

Las ideas de los infinitos matemáticos se han utilizado, entre los demás objetos ideales, como punto de partida de la prueba por estos objetos: este punto está, exactamente, en la *existencia infinita*, en el sentido antes indicado, de tales objetos.

Las almas y los espíritus inmortales de las culturas son, por un lado, parte de los entes contingentes de la prueba por la contingencia, y por otro lado, los congéneres de la esencia humana de la prueba por la finalidad de la felicidad. La tradición no ha tratado *tan* explícitamente, a mí me parece, como es menester, esta posición ambigua de los espíritus entre la contingencia y su participación en la infinitud, diferente de la participación en ésta de *todo* finito, que es el meollo de la prueba por los grados.

En pasaje anterior ya insinué cómo el número de los individuos e ideas es parte de la finitud o infinitud del mundo. En cuanto a éste, su infinitud lo hace el infinito divino mismo en el panteísmo. En éste es tal infinito el de identidad de la esencia y la existencia de la prueba ontológica —véanse los dos sumos ejemplares históricos, Spinoza y Hegel—, como el Dios trascendente al mundo en el teísmo, en el cual son inconciliables las infinitudes del mundo y divina: el mundo, aun eterno, es contingente y, en este sentido, finito; el mundo infinito y divino del panteísmo es necesario, en su integridad y la de su detalle.

En cuanto al tiempo, finito o infinito (eternidad, intemporalidad), es la condición de las existencias, finitas o infinitas, de los entes reales o ideales que entran en las distintas pruebas.

Pero lo que todos estos infinitos representan, acabaremos de verlo al ver hasta el cabo el segundo de los dos grandes temas de "lo infinito", el del "sentido" de "la infinitud" misma.

LECCIÓN XXXI

LA INFINITUD

'Infinito' se presenta con 'finito' en una correlación que por sólo presentarse mueve a tratar ambos conceptos conjuntamente, pero que, además, tiene una razón de ser esencial que obliga a tratarlos así. Al plural "los infinitos" no hay el correspondiente "los finitos", pero debe arbitrarse éste.

"Infinitud" y "finitud" son sustantivaciones de "infinito" y "finito". Cuando la "infinitud" es de número, se dice "infinidad". No hay el contrario "finidad", pero podría arbitrarse, si hiciese falta.

"Infinito" y "finito" son adjetivos calificativos. Por ende, o designan *modos*, o notifican conceptos de *modos*. Cuando el "infinito" es "potencial", se habla de "indefinido", en sentido *cuantitativo*, no en el *cualitativo* del no tener especie o esencia de comprensión precisable. En el mismo sentido, puede hablarse correlativamente de "definido".

"Finito" e "infinito" son adjetivos derivados del sustantivo "fin". Este sustantivo es ambiguo: notifica el concepto de 'límite', en griego *peras*, y el concepto de 'meta', en griego *telos*. Pueden distinguirse terminológicamente estos dos conceptos, reservando para el de 'límite' el nombre de "fin" y empleando para el de 'meta' el nombre de "finalidad". Éste es una sustantivación de "final", que tiene la misma ambigüedad, pero ésta no puede eliminarse más que reservando "final" para lo que es fin y empleando "teleológico" para lo que tiene una finalidad. La misma ambigüedad tienen sinónimos de "fin" como "término". La ambigüedad tiene en este caso, como suele tenerlo en general, un fundamento en relaciones entre las acepciones: la consecución de la finalidad es el fin de la persecución de ella; toda finalidad es un fin, aunque no todo fin es una finalidad.

"Finito" e "infinito" son adjetivos derivados del sustantivo "fin", por lo pronto, en la acepción de 'límite'. Notifican los conceptos 'lo que tiene límite o fin' y 'lo que no tiene límite o fin'. Y "finitud" e "infinitud" notifican los conceptos 'tener límite o fin', 'no tener límite o fin'.

Por su parte, "límite" o "fin" son sustantivos que *no* parecen designar ninguna *sustancia*, o notificar el concepto de ninguna, o que han de designar un *modo*, o notificar el concepto de un *modo*, pero sustantivado.

La cuestión es, por tanto, de qué modo se trate.

No parece tratarse de *ningún* modo *cualitativo*. Una cualidad podría ser finita o infinita, o estar modalizada por uno de estos modos; en general, las cualidades pueden estar modalizadas cuantitativamente, pero estos modos mismos no parecen ser cualidades.

Tampoco parecen ser *ningún* modo *activo*. Tengo que repetir lo que acabo de decir de las cualidades, *mutatis mutandis*. Una actividad podría ser finita o infinita, o estar modalizada por uno de estos modos; en general, las actividades pueden estar modalizadas cuantitativamente, pero estos modos mismos no parecen ser actividades.

Lo que parece posible es que los límites de las cualidades y los de las actividades —y los de las sustancias— y los de los entes o las esencias y los de los existentes, no sean de la misma especie, o en otros términos, que la finitud o la infinitud de los distintos finitos o infinitos no sean de la misma *especie*.

Pero, *en general*, parece tratarse de modos *relativos*: límite o fin dice relación de lo limitado o de-fin-ido por él.

Y aun parece tratarse de modos *cuantitativos*: el tener o no tener fin parece determinar cuantitativamente lo que lo tiene o no lo tiene.

Nada de particular que sean modos relativos y cuantitativos, si todas las cantidades son relaciones.

Pero entonces, se ocurre, ¿por qué "finito" e "infinito" son adjetivos *calificativos* y no *determinativos* o *numerales*?

Se ocurren, a su vez, más de una respuesta.

Podría tratarse de una "cualificación" de cantidades o relaciones, de un concebir como cualidad algo que se presentaría o sería propiamente una cantidad o una relación.

Podría tratarse de que los límites de las cualidades fuesen ellos mismos de una especie cualitativa y prevaleciesen sobre los límites de los otros finitos o infinitos, o sobre los límites de otras especies.

Pero lo importante es averiguar lo siguiente.

La pareja de expresiones contrarias "finito"-"infinito" es una pareja semejante a la pareja "existente"-"inexistente". Vimos cómo la expresión negativa "inexistente" notifica un concepto, 'inexistente', que *no denota*, sino que sólo *connota*, pero que puede connotar *todo* existente, o todo objeto denotado por el concepto notificado por la correlativa expresión positiva, "existente". ¿No pasará que la expresión negativa "infinito" notifique un concepto, 'infinito', que *tampoco denote*,

sino que también sólo *connote*, pero que pueda connotar *todo* finito, o todo objeto denotado por el concepto notificado por la correlativa expresión positiva, "finito"?

La perfecta paridad "semántica" entre las dos parejas de expresiones es incluso lo esperado después de lo ya visto o divisado de las relaciones entre ellas.

En el caso de los finitos e infinitos *existenciales*, vimos, en efecto, que *connotar* un *existente* de 'inexistente', o *concebirlo* como 'inexistente' —*antes* o *después* de existir, para eliminar la contradicción—, era *lo mismo* que *connotar* su *existencia* de 'finita', o *concebirla* como 'finita' —o con un fin o límite anterior y otro posterior, correspondiente a las inexistencias anterior y posterior; y que *connotar* un *existente* de 'infinito', o *concebirlo* como 'infinito', era *lo mismo* que *connotar* su *existencia* de 'infinita', o *concebirla* como 'infinita'. Y por lo tanto, si *concebir* como 'finito' o 'infinito' *existencialmente* es *lo mismo* que *concebir* como 'inexistente' o puramente como 'existente', y concebirlo así es meramente *connotar* de 'inexistente' o de 'existente' lo *denotado* por 'existente', concebirlo como 'finito' o 'infinito' será meramente *connotar* así lo *denotado* por el mismo 'existente'.

¿No pasará lo mismo con los finitos e infinitos *esenciales* o *entitativos*? ¿Que concebir una *esencia* o un *ente* como 'finito' o 'infinito' sea meramente *connotar* de 'finito' o 'infinito' el ente o la esencia *denotada* por el concepto de la esencia o el ente?

Pero entre las dos parejas parece haber una disparidad.

El concebir como 'existente' parece *independiente* del concebir como 'inexistente', como no parece el concebir como 'finito' *independiente* del concebir como 'infinito'. Parece imposible concebir nada como 'finito' o 'infinito' sin pensar correlativamente 'infinito' o 'finito', mientras que parece perfectamente posible concebir cualquier 'existente' como tal, sin pensar correlativamente 'inexistente', ya que no fuese posible concebir nada 'inexistente' sin pensar correlativamente 'existente', por aquello de ser las expresiones negativas parásitas de las correspondientes afirmativas.

Pero puede tratarse de una mera apariencia. Quizá no *concebiríamos* nada como 'existente', si no *concibiésemos* algo como 'inexistente'. Quizá es el pensar la 'inexistencia' de algo lo que nos hace reparar en la *existencia* de los existentes. Es decir, quizá es la desaparición de algo lo que nos hace reparar en que estaba presente, y en general en la presencia de lo presente. Y quizá la apariencia de que concebimos como 'existente' o 'presente', sin necesidad de concebir correlativamente nada como 'ausente' o 'inexistente', la genere la primacía de la presencia.

Parece, por tanto, que

así como concebir como 'existente' o 'inexistente' sea *connotar* de lo uno o lo otro lo *denotado* por 'existente',

concebir como 'finito' o 'infinito' sea *connotar* de lo uno o lo otro lo *denotado* por 'existente'.

Pero si es así, serían modos relativos sólo en el sentido de 'inexistente' y las "relaciones negativas", pero no cuantitativas, sino por una generalización infundada de las cuantitativas.

Mucho más importante parece otra disparidad: los 'inexistentes' son los *existentes* mismos, concebidos, meramente, como 'inexistentes'; pero los *existentes* 'finitos' y los 'infinitos' parecen ser distintos. Sin embargo, pudiera tratarse otra vez de una mera apariencia: los mismos *existentes*, los fenoménicos, serían concebidos, ya como 'inexistentes', antes o después, o 'finitos', ya como 'infinitos' o 'no inexistentes' nunca o 'necesarios'.

Dios, que parece ser el caso más dificultoso, pudiera ser el más corroborativo. Concebido como distinto, e infinitamente distinto, de todo otro existente, en el teísmo, es el mundo mismo, conceptuado de 'infinito' y 'necesario' en el panteísmo. Éste concebiría directamente como 'infinito' o 'necesario' lo existente fenoménico, que el teísmo concebiría como 'finito' o 'contingente', pero *por relación esencial* con un existente 'infinito' o 'necesario'.

Y las almas y los espíritus inmortales son las mismas almas y espíritus que, apareciendo y desapareciendo como animaciones de cuerpos humanos, o concebidas por analogía con éstas, se conciben como 'existiendo infinitamente', en ausencia, después de desaparecer para siempre, o metafísicamente.

Y análogamente, el mundo físico 'infinito' en el espacio y en el tiempo, o de un número 'infinito' de sustancias y/o modos, es el mismo mundo *fenoménico* concebido como 'infinito' más allá de los límites de la percepción espacial y temporal, y aun de la imaginación, mnémica o no, y aun del conocimiento y la ciencia "positivos", o metafísicamente.

Y los objetos ideales 'infinitos', son concebidos así más allá de los límites de su presencia en el pensamiento, es decir, del pensarlos, dejar de pensarlos, volver a pensarlos.

Ya habíamos visto cómo los 'infinitos' eran los 'existentes metafísicos', o éstos los 'infinitos'. Ahora vemos cómo los 'infinitos' *metafísicos* son existentes *fenoménicos* concebidos como 'infinitos'; incluso puede ser *todo* existente fenoménico concebido como 'infinito'.

Mientras no se concibe un existente, un presente, como 'infinito', ni por ende tampoco como 'finito', puede tratarse de un fenómeno de

cualquier clase, percepto, imagen, fenómeno psíquico, relación, concepto. Pero en el momento mismo en que se lo concibe como 'infinito', pensando correlativamente el concepto de 'finito', se rebasa o "trasciende" su *presencia* perceptiva, imaginativa, en la conciencia o ideal, para tenerlo únicamente *representado* por el concepto que lo concibe justo como existente o presente más allá de todos los fenómenos, incluso posibles; más allá hasta del concepto mismo que lo concibe, o fuera de este concepto, o con una existencia independiente de todo sujeto, menos en estar siendo concebida actualmente por el que la está concibiendo así.

El campo de los perceptos visuales se extiende, no sólo hasta donde alcanza la simple vista, sino hasta donde alcanzan los instrumentos inventados para ampliar el alcance de la simple vista; pero con toda esta extensión, o la que aún pueda tener, es y será un campo presente o fenómeno. Podemos imaginar más allá de él los llamados "espacios imaginarios": todo lo "inmensos", es decir, difíciles o imposibles de medir o calcular, que se quiera; en cuanto imaginarios, aunque puramente, serán concebidos como representados por una imagen de un percepto posible por principio. Pero podemos pensar el concepto del 'mundo infinito', como una ampliación 'infinita' del campo de los perceptos y de los espacios imaginarios. Y este concepto no necesita ser el de una ampliación 'indefinida', es decir, el de un 'infinito' meramente "potencial"; puede ser el de una ampliación propiamente 'infinita', es decir, el de un 'infinito actual'. La expresión "mundo infinito actualmente" no es un *flatus vocis*: notifica un concepto; pero este concepto no es ya el de ningún fenómeno, ni siquiera posible; es el de un existente más allá de todo fenómeno, incluso posible, hasta, repito, del concepto mismo de él.

De manera pareja podemos concebir un fenómeno psíquico, por ejemplo, un 'amor infinito', o incluso un modo de él como una 'bondad infinita', o bien un 'pensamiento infinito', en el sentido de un pensamiento integrado por un número infinito o una infinidad de conceptos, pero también por conceptos cada uno 'infinito'. En cada caso, partimos de un *fenómeno*, amor, bondad, pensamiento, para concebirlo como 'infinito', y como 'infinito actual', o como existiendo o presente más allá de todos los fenómenos, incluso posibles, como un ente o con una existencia 'infinitos'.

Estos conceptos de 'finito' e 'infinito' plantean aún tres problemas:
su índole negativa,
su verdad,
su razón de ser.

El concepto de 'infinito' se presenta como negativo. Pero es tradicional afirmar que el negativo es 'finito', puesto que 'infinito' concibe sus objetos sin límite alguno, en su ente o existencia plenos; en cambio, 'finito' concibe sus objetos poniéndoles o reconociéndoles límites, es decir, restringiendo o negando su ente o existencia. Pero fenomenológicamente, 'infinito' niega el 'fin' o el 'límite', como 'inexistente' niega la 'existencia' o 'presencia'. Ahora bien, mientras que 'existente' sería un concepto positivo, ¿sería 'finito' un concepto negativo? La cuestión no puede dirimirse más que aplicando como criterio la distinción encontrada entre los conceptos positivos y negativos por la denotación y connotación. 'Existente' es positivo porque denota, mientras que 'inexistente' connota meramente lo denotado por un concepto positivo. 'Finito' e 'infinito' ¿qué hacen? 'Inexistente' *no puede* denotar, justo porque aniquila *in mente* al objeto que debiera denotar. Pero 'infinito' no aniquila, sino que hace todo lo contrario, aunque tampoco fuera más que *in mente*. ¿Aniquilará *in mente*, en cambio, 'finito'? Concebir 'finito' *existencialmente*, es concebir 'inexistente' antes y/o después de la existencia. Concebir 'finito' *entitativamente* es concebir 'inexistente' un *ente* más allá del presente. Decididamente, 'infinito' es positivo y 'finito' negativo. Pero, entonces, ¿por qué las expresiones equivalentes invertidas?; "inexistente", negativa, pero "finito", positiva, "existente", positiva, pero "infinito", negativa. Acaso por el orden en que se piensan los conceptos: 'inexistente', 'existente', 'inexistente' = 'finito', '*no* inexistente' = '*in*finito'.

Pero también puede ser todo existente fenómeno concebido como 'inexistente' o 'finito'. El mundo, como finito en el espacio o/y en el tiempo, o compuesto de un número finito de sustancias o/y modos: en todo caso, sin Dios. Las almas, como creadas y mortales, y sin espíritus inmortales o eternos. Los existentes ideales como modos psíquicos pasajeros, por duraderos que sean. Concebirlos así es concebirlos como 'inexistentes' antes y después de su existencia, o sin más, o como 'contingentes'. El contingentismo universal o absoluto, no por menos pensado históricamente que la concepción opuesta, es menos pensable. Ya al concebir como 'infinito' cualquier existente fenoménico, se lo concibe correlativamente como 'finito', aun cuando sea sólo para optar por aquella manera de concebirlo contra ésta: concebir como 'infinito' es concebir como 'no inexistente', como no teniendo la existencia la relación con la inexistencia que tiene en el concebir un existente como 'inexistente', o 'finito'. Esta negación de la negación, este 'inexistente 'inexistente' ', esta reflexividad de la 'inexistencia', es un hecho, un fenómeno, del pensamiento, tanto cuanto la simple negación misma. El concepto 'no' o 'inexistente' es un trascendental: puede predicarse de

todo, incluso de sí mismo. Por todo lo cual, puede concebirse también cualquier existente fenoménico como 'finito', 'inexistente', concibiéndolo correlativamente como 'infinito', aun cuando sólo sea pensando que 'pudiera no ser inexistente' o para optar contra esta concepción por la otra.

Dos dificultades que se ocurren deben ser despachadas: referentes, la una, a la infinitud entitativa; la otra, a la finitud fenoménica.

La infinitud es la existencia o *existencial* es la existencia sin relación con la inexistencia. Pero ¿qué es la infinitud del ente o *entitativa*? No hay más que un concepto negativo, *el* concepto negativo, 'inexistente', con que integrar la comprensión del concepto de 'infinito' con cualquier otro con el que se le integre en un tercero. Por tanto, la infinitud entitativa no puede ser más que el ente sin relación con la inexistencia. Pero ¿cómo puede el ente no tener con la inexistencia la relación que puede no tener la existencia?

Porque es ya la inexistencia *del ente* la que se concibe en relación con la inexistencia *del ente* o sin esta relación. Es el ente el que se concibe como 'existente', 'inexistente', 'no inexistente'. Pero esto puede hacerse de dos maneras, como en dos dimensiones: en la del tiempo o cortando ésta en el presente. En la primera, el ente presente, naturalmente en el presente, puede concebirse como inexistente antes o después o como existente siempre. En la segunda, el ente presente puede concebirse como inexistente o existente en el presente más allá de la presencia. Esta expresión figurada tomada al espacio tiene su razón de ser en ser la infinitud espacial prototipo de la entitativa: el mundo concebido como 'infinito' en el espacio, o éste concebido como 'infinito', está concebido en el presente, y aun cuando no existiera más que instantáneamente en éste, como presente más allá de lo presente fenoménicamente, de lo percibido y aun de lo imaginable. Puede ilustrarse el concepto diciendo que el ente presente puede concebirse como 'continuado' temporalmente en ausencia sin concebirlo 'completado' al presente en ausencia, o 'completado' así; como también, 'completado' así o no, no 'continuado' en el tiempo, sino sólo instantáneamente presente. Quizá pudiera decirse también: pensar un concepto del ente sin la nota de la presencia en el tiempo con notas de presencia en ausencia. La 'existencia' y la 'inexistencia' del ente se piensan, pues, como la presencia de él en la sucesión del tiempo o/y la presencia de él abstrayendo de la sucesión del tiempo. La raíz de la dificultad es el entenderse corrientemente por "existencia" la presencia en la sucesión del tiempo, no pura y simple, y estrictamente, la presencia, a su vez porque, aceptada nuestra finitud entitativa, nos interesa nuestra infinitud siquiera existencial. En rigor y por lo mismo, este término está mal empleado.

Tan existencial como la finitud así llamada es la entitativa. Lo riguroso sería decir "finitud o inexistencia o ausencia temporal" y "entitativa" de la presencia o existencia del ente.

La dificultad referente a la finitud fenoménica está en que los entes fenoménicos parecen de suyo finitos; la finitud sería fenoménica; la infinitud, lo único metafísico. Pero si 'finitud' comprende 'inexistencia' no puede ser fenoménica. No. Se concibe o como 'infinito' o como 'inexistente'. Pero, ¿por qué la apariencia? ¿Por ser lo corriente concebir los fenómenos como 'finitos'? ¿Por qué, a su vez? Por confundir la finitud, la 'inexistencia', metafísica, y la presencia determinada, distinta, individual, singular, las relaciones positivas negadas en las "relaciones negativas", las que pueden llamarse "limitación fenoménica", fenómeno positivo, y "metafísica".

La verdad de los conceptos de 'finito' e 'infinito', o de los juicios en que sean los predicados, o en que los sujetos sean los infinitos, es, en último término, la existencia de los objetos concebidos, no sólo fuera de los conceptos concipientes, sino con independiencia de toda relación con un sujeto distinta de la de estar siendo concebidos actualmente por uno, o también, el sentido del "de" en la expresión "concepto de un infinito", si indicativo, o concepto de un objeto distinto de él —y, en este caso, además, de todo fenómeno—, o especificativo, o concepto de un objeto no distinto del concepto, o concepto de tal comprensión, a diferencia de los demás.

Esta relación no es únicamente del concepto de 'infinito', sino también del concepto de 'finito', por cuanto todo fenómeno puede concebirse como 'finito' o 'infinito', y la cuestión es precisamente cuál de estas dos maneras de concebirlo es verdadera y cuál falsa. Así, por ejemplo, es posible concebir esta mesa, o una emoción, como prolongándose "hasta el infinito" *metafísicamente*, aunque concebirla como infinita o inexistente más allá de su presencia perceptiva o en la conciencia sea lo corriente, y por esto juzgar que aquella manera de concebirla es falsa, pero ¿fundándose en qué?

Es notorio que la relación entre el concepto de un infinito y el presunto objeto infinito distinto de él, del concepto, no puede verificarse como la de todo concepto de un fenómeno distinto del concepto con el fenómeno mismo: el *concepto* de un infinito es fenómeno, pero el *infinito* objeto del fenómeno, *no*. Pero lo mismo pasa con el concepto de la inexistencia de un existente: la inexistencia tampoco es fenómeno, ni puede serlo, aunque lo sean el existente y el concepto de ella.

La verdad de los conceptos de 'finito' e 'infinito' no puede ser más que la de la *conclusión* de *raciocinios*, como los constitutivos de las

pruebas de la existencia de Dios. A tales raciocinios puede —y debe— darse la forma de la teoría axiomático-deductiva.

Si y sólo si existe un existente necesario, es comprensible la existencia de entes contingentes.

Si y sólo si existe una esencia infinita, es comprensible la existencia de esencias finitas, o de esencias ideales, o la esencia humana.

La verdad de los postulados —existencia de un existente necesario, o de una esencia infinita— se concluiría de la verificación *empírica* de los teoremas —existencia de entes contingentes, de esencias finitas, de esencias ideales o infinitas, de la esencia humana.

Compárese con el más científico de los objetos metafísicos e infinitos.

Si y sólo si existe la materia, son comprensibles los fenómenos físicos.

Los fenómenos físicos se verifican empírica, experimentalmente. Pero el "si y *sólo* si" no se da relativamente a la materia. Hay la concepción de la Física como una mera descripción matemática de los fenómenos mismos, sin "modelos", sin 'materia .

En las pruebas de la existencia de Dios, los teoremas no son verificables empíricamente, porque los conceptos que los integran, 'entes contingentes', 'esencias finitas', 'esencias infinitas', 'esencia humana, la potencia de felicidad infinita', no son conceptos *de fenómenos*, sino conceptos que conciben *fenómenos* como ya siendo objetos *metafísicos*, o como los conceptos de los postulados mismos.

Pero hay más. Estos conceptos son antinómicos.

Lo que quiere decir dos cosas:

Primera. Se presentan en parejas de contrarios-contradictorios, que son o dan parejas de concepciones contrarias-contradictorias de (los) fenómenos:

existencia – inexistencia,
contingente o posible – necesario,
finito – infinito,
mundo o materia finito *o* infinito, contingente *o* necesario,
almas y espíritus eternos o inmortales, *o* creados y mortales,
existentes contingentes *o* existente necesario.

Y segunda. Por las razones apuntadas acerca de su verdad, no es posible discernir, por "razones", la verdad a una de las concepciones contrarias y la falsedad a la otra; es posible únicamente "optar" por la una o por la otra por "motivos" "irracionales", es decir emocionales o/y mocionales.

Tales "motivos" revelarán ser, sin embargo, las "razones de ser" de todos estos conceptos.

Por "razón de ser" de un concepto puede y debe entenderse el existente concebible como única posible causa en alguna acepción.

De los conceptos positivos, de fenómenos, pueden concebirse como causas los fenómenos mismos de que son conceptos, o que denotan, o sus objetos. Es decir, de los conceptos positivos, de fenómenos, es en principio perfectamente plausible una teoría empirista.

Pero de los conceptos negativos y los de existentes metafísicos, o de inexistentes o finitos y de infinitos, no pueden concebirse como causas sus objetos, porque, o no los tienen propios, como 'inexistente', o no son verificables empíricamente, sino antinómicos, como quedó indicado, los conceptos de ellos, como 'materia infinita', 'alma inmortal', 'existente necesario'. Es decir, de los conceptos negativos y de existentes metafísicos no es, no ya plausible, pero ni siquiera posible, una teoría, tampoco ya empirista, sino ni siquiera "objetiva"; o en otras palabras: de estos conceptos no pueden ser la razón de ser sus objetos, no puede ser la razón de ser "objetiva".

Pero, entonces, una de dos, o estos conceptos no tienen razón de ser, o ésta ha de ser "subjetiva", lo que quiere decir: dado que no pueden ser otros conceptos, porque entonces serían conclusiones de raciocinios, "irracional", *emocional* o/y *mocional*.

Lo que nos remite al estudio de la emocionalidad y mocionalidad, que iniciaremos en la lección siguiente, dedicada a la interrogación y la exclamación.

LECCIÓN XXXII

LA INTERROGACIÓN Y LA EXCLAMACIÓN

Al exponer el sistema de la expresión verbal, caractericé la enunciación por el prevalecer la designación del objeto —por medio de la notificación del pensamiento que lo objetiva— sobre la significación de la ecuánime certeza del objeto, hasta el punto de parecer que la enunciación se limita a designar un objeto, sin significar nada, ninguna emoción o moción relativa a él. Pero esta caracterización es más justa de la enunciación afirmativa que de la negativa: el estudio de la negación exhibió en lo significado por ella mucha más emocionalidad y mocionalidad que la mera y pura certeza de la inexistencia del objeto; últimamente, el estudio de los infinitos o existentes metafísicos, a que nos trajo, a través del de los trascendentales, el de la negación, nos abocó de nuevo a la emocionalidad y mocionalidad humana. Sin embargo, la significación de emociones y mociones parece prevalecer sobre la designación de objetos en la expresión interrogativa y, sobre todo, exclamativa. Entre la expresión enunciativa, afirmativa y negativa, la interrogativa y la exclamativa, hay, pues, relaciones esenciales, que son lo que en el fondo fuerza a pasar de aquéllas a éstas, como estamos empezando a hacer, y que no son para extrañar: lo extraño fuera que las grandes clases de la expresión verbal representaran una yuxtaposición de hecho, simplemente.

La exposición del sistema de la expresión verbal partió de unos ejemplos, "ama", "¿ama?", "¡ama!", que hacen ver que un mismo conjunto de sonidos o de signos gráficos de ellos, designantes de un mismo objeto, pueden proferirse con los tonos de la enunciación, la interrogación y la exclamación, o escribirse con los signos gráficos de estos tonos. Esta relación entre expresiones de las tres clases puede generalizarse a *todas* las expresiones de las tres clases *menos* las siguientes —a algunas de las cuales hizo referencia la exposición del sistema de la expresión verbal:

a algunas enunciativas les corresponden interrogativas con alteración del orden de las palabras o hipérbaton;

hay interrogativas o exclamativas hechas con "expresiones interrogativas" o "exclamativas", de las que no hay, por ende, enunciativas que les correspondan en el sentido en que se habla aquí;

hay una clase de exclamativas, las imperativas, de las que tampoco hay enunciativas ni interrogativas que les correspondan en el mismo sentido.

Pero los imperativos son unas expresiones tan especiales e importantes, que requieren un tratamiento aparte, que se revelará no menos extenso ni decisivo, precisamente, que el de la negación.

Hay un par de fenómenos que tienen con el de las anteriores relaciones entre los enunciados, las interrogaciones y las exclamaciones cierta afinidad, pero que no son exactamente de la misma índole, a saber: los falsos enunciados y las falsas interrogaciones.

Si a todo enunciado puede corresponderle una exclamación, menos las excepciones indicadas, entre el tono inequívoco de la enunciación y un tono inequívoco de exclamación hay una serie de gradaciones equívocas, significantes de un estado o movimiento de ánimo vacilante o transeúnte entre la ecuánime certeza del objeto y emociones o mociones relativas al objeto y de intensidad o franqueza como para significarse inequívocamente. En las gradaciones más cercanas a la simple certeza ecuánime, puede una expresión tener la apariencia *mímica* de una enunciación, teniendo, sin embargo, el fondo significativo de una exclamación. Esta falsa apariencia se da en la palabra escrita mucho más frecuente y más inevitablemente que en la oral, a consecuencia de la pobreza del solo "signo de admiración" como signo gráfico de todos los tonos exclamativos, o matices del tono exclamativo, que significan tantas diferentes emociones y mociones relativas a los objetos; y así, hay muchos escritos que parecen enunciativos, pero que leídos serían inequívocamente exclamativos, y que por ende debieran llevar muchos más signos de admiración que los que llevan; quizá debieran incluso estar comprendidos íntegramente entre un gigantesco par de signos de admiración.

Por otra parte, el fenómeno llamado por la Retórica "figura patética" de la "interrogación", es el de una falsa interrogación, en el sentido de que quien hace una interrogación retórica, no lo hace por o para significar el estado o movimientos de ánimo propiamente significados por la verdadera interrogación, sino otros, incluso el opuesto de la certeza, significándolo con más expresividad justo por la oposición. Afín a este fenómeno es el del preguntar por preguntar, es decir, sin interés por la respuesta, lo que entraña el tampoco estar en el estado o movimiento de ánimo propiamente significado por la verdadera interrogación.

Estos fenómenos de "falsedad" —se comprende el sentido de este término en el contexto— son, en suma, ampliaciones psicológicas de las expresiones enunciativas e interrogativas por el lado de la significación que las liga particularmente con las exclamativas, y habiendo quedado registrados, no es menester que nos distraigan más del examen de las interrogaciones y exclamaciones genuinas y normales.

Por lo ya dicho, se reconocerá que hay dos grandes subclases de interrogaciones: las que se corresponden con enunciados en el sentido indicado, y las hechas con "expresiones interrogativas", de las que por ende no hay enunciados que les correspondan en tal sentido.

De las primeras es el inventario tan imposible como el de los enunciados. Lo único que es posible hacer con ellas es exponer lo que representa tal correspondencia entre enunciados e interrogaciones: lo notificante y designante es, en el enunciado y la interrogación correspondientes, lo mismo, los mismos sonidos o signos gráficos de éstos; luego la diferencia y la correspondencia están en lo significante, el tono, y lo significado, y esto último es lo único, prácticamente, que interesa exponer acerca de estas expresiones correspondientes: del enunciado se pasa a la interrogación, o al revés, cuando el ánimo pasa de la ecuánime certeza del objeto a los estados o movimientos significados por la interrogación, o a la inversa.

Pero de las interrogaciones hechas con "expresiones interrogativas", es perfectamente posible hacer un inventario sobre la base del de las "expresiones interrogativas", que son en número reducido y perfectamente identificables y registrables. Se reducen, en efecto, a los adjetivos, pronombres y adverbios "interrogativos": "qué", "cuál", "quién", "cúyo", "cómo", "cuánto", "dónde", "cuándo". Según que estas expresiones se construyan como adjetivos, pronombres, o adverbios, sujetos, atributos o complementos, sin estar regidos por preposiciones o estándolo, se obtienen las clases de las "oraciones interrogativas", es decir, de las interrogaciones hechas con tales expresiones. Y obtenida esta clasificación, y examinada bajo el punto de vista propio para examinarla, que es el de los pensamientos notificados y los objetos designados, se encuentra que se reducen a preguntar por una sustancia, o por un modo, o por una esencia, relativamente a la cual, o al cual, está el sujeto que interroga en el estado o movimiento de ánimo significado propiamente por la interrogación genuina.

Ahora, no parece tener la misma importancia preguntar por lo uno o por lo otro, o estar en el estado o movimiento de ánimo significado por la interrogación relativamente a lo uno o a lo otro; es decir, parece haber clases de interrogaciones más importantes unas que otras. Así, Heidegger ha hecho famosa en nuestros días "la pregunta por el

ser", es decir, por el concepto notificado por la palabra "ser", o por la esencia de los seres, aunque él repugne la palabra "esencia", como pregunta fundamental ontológica y ónticamente, o pregunta fundamental humana o que el hombre puede y no puede menos de hacer. Pero tal pregunta es un caso, aunque sumo, de las preguntas por las esencias de los distintos seres, las que piden una respuesta del género cuya especie arquetípica es la definición en forma, por el género próximo y la diferencia específica; y en cuanto las esencias sean las causas formales de los existentes, las preguntas por ellas resultan una especie del género de las preguntas por las causas o por la razón de ser de los seres, que se expresa propiamente mediante las interrogaciones hechas con una expresión interrogativa regida por la preposición "por": "¿por qué —lo que sea?", "¿por quién...?" ..., en acepción causal, no en otra, como la de 'tránsito': "¿por dónde...?" Estas preguntas por las esencias y por las causas tienen en la historia, no de la Filosofía solamente, sino de la cultura humana toda, una importancia que es índice de la que tienen para el hombre por su naturaleza, o para la esencia del hombre, o bajo el punto de vista de la Antropología Filosófica, como diré al ocuparme con el sujeto de la interrogación.

El estado o movimiento de ánimo, la emoción o moción, relativa al objeto, sustancia, modo, esencia, causa, significada por la interrogación, es propiamente el *deseo, veleidad, volición, afán de saber*, y de saber con *certeza*, con cuanto él entraña o implica, esencialmente la *ignorancia* y la *duda*, y de saber, con certeza, *por obra de la respuesta del destinatario*, lo que muestra hasta qué punto tiene la interrogación por correlato esencial la "respuesta", y hasta qué punto es el destinatario esencial a la interrogación en especial, y no solamente por ser expresión verbal en general. Cuando falta el requerimiento de la respuesta, por faltar el deseo, etc., de saber con certeza, o simplemente de saber, se trata, justo, de la falsa interrogación que es la interrogación retórica, por muy patética que sea la emoción o moción que mueve a darle expresividad mediante el tono interrogativo.

El saber cierto de una sustancia, modo, esencia, causa, es el objetivarlo por medio del pensamiento, elementalmente el concebirlo, con un concepto o conceptos de una u otra clase: si se trata de un fenómeno, concibiéndolo sobre la base, en último término, de su presencia o existencia misma como objeto preconceptual, sensaciones, emociones-mociones elementales; si se trata de un objeto metafísico, representándoselo, solamente, por medio del concepto o conceptos, razonados, en correlación con su certeza.

Tal saber cierto puede ser "objeto intencional" o "término" de toda una gradación de mociones: veleidad, deseo, volición, afán... Esta gra-

dación afecta a la "falsedad" o la autenticidad de la interrogación: una mera veleidad de saber está en la frontera de la interrogación genuina con el preguntar por preguntar, sin verdadero deseo, ni volición, ni, menos que nada, afán de saber.

Esta gradación de mociones entraña o implica otra gradación de emociones y mociones, la de los estados de la mente en relación con la verdad distintos de la certeza misma: desde la ignorancia, pasando por la duda, hasta la proximidad de la certeza misma, debida, por caso, a lo elevado de las probabilidades. La ignorancia de que *puede* tratarse, *no* es nunca la ignorancia *absoluta*, como indiqué ya al tratar de estos estados en lección anterior. El fondo afectivo y efectivo de la interrogación son los estados intermedios entre la ignorancia y el saber cierto, misceláneos de ignorancia y de saber, muy bien representados por el de *duda*, que por esta razón es con razón considerada corrientemente como lo significado por la interrogación. La duda es, en efecto, un oscilar o vacilar entre distintos enunciados o pensamientos —recuérdese hasta qué punto es esencial al pensamiento siquiera la palabra interior—, naturalmente, designantes u objetivantes, es decir, un oscilar o vacilar entre conceptuar uno de 'verdadero' y los demás de 'falsos', justo por una falta de saber cierto del objeto que, sin embargo, supone algún saber de él.

El deseo, etc., de saber cierto puede ser, ya más de saber por saber, ya más de saber por necesidad de saber, según que la ignorancia y la duda mismas afecten, ya más a la vida intelectual, ya más a la vida toda, del sujeto, del hombre. El deseo, etc., de saber por saber, la "filo-sofía", es el "motivo" de la "teoría pura", según la teoría de esta misma: de esta teoría ya dije, en un par de ocasiones anteriores, cómo es más un ideal inasequible en su pureza que una realidad. El deseo, etc., de saber por necesidad de saber para la vida, revelaría la esencia del hombre, si no la revelasen asimismo otros fenómenos humanos, como un viviente necesitado, entre otras cosas, precisamente de saber, es decir, de hacerse presentes o representarse objetos de las clases que hemos visto, para vivir —lo que es prácticamente tautológico, pues que su vida consiste en sus relaciones con sus objetos— y en el que tal necesidad causa eficientemente el deseo, etc., de tal saber, o en el fondo, el deseo, etc., de seguir viviendo, de pervivir, de "perseverar en el ser". La curiosidad ocupa un notable lugar intermedio entre el preguntar por preguntar sin ni siquiera deseo de saber, la veleidad de saber y el verdadero afán de saber: es, sin duda, voluntad sostenida de saber, pero no sostenidamente de un mismo objeto, y por lo mismo es voluntad de saber superficial, que no ahonda en los objetos, y por este lado se acerca a la veleidad de saber, hasta tocar a ésta. Así, una vez más la expresión, esta

vez la interrogativa, hace, por lo que designa y significa en correlación recíproca, revelaciones importantes sobre su sujeto, el que interroga o pregunta y el hombre en general. Pero debemos dejarlos para el tema de la subjetividad, menos lo siguiente, que atañe específicamente a la interrogación.

El sujeto de ésta es, no sólo el hombre en general, sino el hombre especialmente en cuanto interrogador. Hay, incluso, especies o variedades, clases de seres humanos, por su comportarse relativamente al interrogador. Puede hacerse una interesante e instructiva caracterología o tipología de ellos. Por ejemplo, el preguntón, el inquisidor, el entrevistador... Pero no es asunto propio de la Antropología Filosófica. Ésta debe ceñirse a lo esencial, que en este caso no son tales especies de seres humanos, ni tampoco el hombre en general, sino algo intermedio: el hombre en general, pero bajo la especie del interrogador. Y éste es el hombre en cuanto ignorante y sujeto a la incertidumbre, pero también deseoso, afanoso de saber con certeza, y en cuanto su ignorancia e incertidumbre, o su saber y certeza, versan, no sólo sobre sus posibles objetos en general, sino sobre los objetos de las interrogaciones destacadas como más importantes: las preguntas por la razón de ser o las causas, entre éstas las esencias, y entre éstas la del existente en general, la existencia. Estas preguntas hacen patente lo que la esencia misma del hombre tiene de "etiológico", "eidético", "ontológico" y "existencialista"; pero también lo que tiene de incierta, y hasta de ignorante, relativamente a los primeros principios, a las esencias, a los trascendentales, o en suma y conclusión: la interrogación es la clase de expresión verbal que significa más propiamente la esencial incertidumbre, ignorancia, limitación o finitud del saber metafísico (—religioso) del hombre, de la razón humana, del hombre mismo. Si el hombre no preguntase, sería, o por no saber ni siquiera lo que sabe, como los seres infrahumanos superiores, ya que no por no saber nada, como los ínfimos, o por saberlo todo, como Dios. Lo que muestra hasta qué punto es la interrogación una exclusiva del hombre. Pero, por el otro lado, no sólo es sabedor de este su no saber, de sus propios límites o finitud, sino que es afanoso del saber absoluto, el cual, pues y por lo menos, concibe como ideal, ya que no pueda llegar a poseerlo en realidad. Y esto revela, como no lo había hecho nada de lo humano examinado hasta ahora, cómo la esencia del hombre, la naturaleza humana, está en esta constitución dinámica consistente en concebir lo que lo trasciende, lo sobrehumano, que es por lo que la prueba eudemonológica de la existencia de Dios es en el fondo pura y simplemente una formulación de la esencia del hombre, de la naturaleza humana, hasta el punto de que en una gran explanación de ella podría hacerse consistir la Antropología

Filosófica. Lo que no es rectificar la definición tradicional del hombre por la razón, puesto que es, antes bien, poner de manifiesto lo que la razón humana entraña, su constitución: el estudio de la negación nos trajo a ver los conceptos capitales y cardinales de la razón teórica en la 'inexistencia' y 'la nada', por un lado, y los conceptos de los infinitos metafísicos, por otro; el estudio de la interrogación nos hace ahora ver cómo ésta versa principalmente sobre los objetos de tales conceptos, y cómo los dos lados mentados son los de la constitución dinámica insinuada; el estudio del imperativo y la moralidad y el de la subjetividad acabarán de exponer tal constitución, es decir, la naturaleza humana, la esencia del hombre, el objeto de la Antropología Filosófica.

El destinatario de una interrogación tampoco es tan sólo el hombre en general, sino el hombre especialmente en cuanto el sujeto de la interrogación le hace destinatario de ésta. Si la interrogación significa el deseo, etc., de saber con certeza por obra de la respuesta del destinatario, éste no puede ser normalmente sino un sujeto de quien el de la interrogación sabe o supone fundadamente que es capaz de darle la respuesta, o sea, un sujeto poseedor del saber cierto que le falta al de la interrogación. Esto quiere decir que el destinatario de una interrogación es un sujeto conceptuado, más o menos consciente, deliberada, fundamentalmente, una "autoridad en la cuestión", desde la que se llama corriente y propiamente así, una autoridad intelectual, hasta la que resultaría insólito, cómico, si no irónico, llamar así, pero que no dejaría de serlo en su sentido.

El destinatario es el propio sujeto de la cuestión en el "interrogarse", que es tan frecuente, sobre todo en los soliloquios de la palabra interior. En este caso no se da la autoridad que en el del interrogar al prójimo. Pèro tampoco se trata de una verdadera interrogación. Se trata más bien de un dar a la duda o al afán de saber la expresión retórica que corresponde a la expresión propia que se le da en las verdaderas interrogaciones. Lo que falta en este caso es el paso del estado interior de duda y afán de saber a la busca del medio exterior de salir de él: la autoridad capaz de sacar de él. En rigor, se trata de lo que puede llamarse la incoación de la verdadera interrogación, que es la que da a semejante estado interior el complemento esencial y normal de la interrogación verbal o escrita a un destinatario.

Éste ha de comprender, desde luego, la interrogación, pensando el pensamiento que objetiva el objeto de la duda, deseo de saber, etc., objetivando este mismo objeto, aunque sólo sea por medio de o en el pensamiento de él, y percibiendo en el tono, por medio de la percepción de la psique ajena, la duda, afán de saber, etc., sin percibir los cuales no comprendería que se le estaba dirigiendo precisamente una

interrogación y no reaccionaría adecuadamente, no daría la respuesta adecuada, la respuesta como expresión verbal correspondiente a una interrogación. Es un caso más de aquellos en que la plena comprensión de la expresión verbal no se queda en la comprensión meramente "intelectual", sino que requiere completarse con una reacción "práctica". Y la respuesta ha de ser de una forma correspondiente a la especie de la pregunta; así por ejemplo, a quien pregunta "¿qué es un hombre?", es decir, por la esencia de una especie de individuos, ha de dársele por respuesta una definición, como, en el ejemplo, "un animal racional". Naturalmente, que puedan darse, y se dan de hecho, y hasta adrede, respuestas incongruentes con la pregunta, sea por "incomprensión", por engañar, por ironía o burla, o por el motivo que sea; pero no son más que complicaciones psicológicas accidentales del fenómeno completo de la interrogación.

La situación constituida así por la interrogación y la respuesta, el diálogo, que puede prolongarse en conversación, es una situación que se destaca claramente entre todas las constituidas por la expresión verbal, en razón de las siguientes características.

Toda expresión verbal tiene un destinatario. Todo destinatario de una expresión verbal es el sujeto posible de expresiones verbales. La expresión verbal es esencialmente recíproca, y es por ser tal por lo que es el órgano que es de la convivencia humana. Pero esta reciprocidad de la expresión verbal no la requiere ninguna otra clase de expresión verbal como la requiere la interrogación. La expresión verbal en general está esencialmente destinada a un sujeto capaz de darle una "respuesta" en general, es decir, de reaccionar adecuadamente a ella, por lo menos con la comprensión. La interrogación está esencialmente destinada a un sujeto capaz de darle una respuesta en sentido propio, una respuesta que sea también una expresión verbal. La interrogación parece, así, la clase de expresión verbal que da realidad en una forma específicamente verbal a la esencia de la expresión verbal en general. En otras palabras: la expresión verbal en general, en cuanto órgano de la convivencia específicamente humana, está destinada esencialmente al diálogo, a la conversación, y éste se articula en el alternativo intercambio de las preguntas y las respuestas. El diálogo o la conversación pueden consistir también en un alternativo intercambio de enunciados, pero quizá más aparente que realmente: los enunciados pueden ser seudotales, interrogaciones en verdad; y cuando no lo son, se trata frecuentemente de una de esas falsas conversaciones o diálogos en que cada interlocutor atiende más a decir lo que él piensa que a responder al otro o los otros, caso límite de la expresión verbal, en el que no se trata tanto de que no haya destinatario de la expresión, cuanto de que

no se le toma en cuenta más que como capaz de comprenderla, sin interesar su respuesta, y caso del que el ejemplar más cabal son los diálogos o conversaciones entre los filósofos, en privado, en congresos, o en cualquier otra forma: la historia entera de la Filosofía es un diálogo o conversación de esta especie espuria. En todo caso el soliloquio y el monólogo son derivados mutilados.

La situación constituida por la interrogación, sobre todo con la adecuada respuesta, es ante todo una situación "intelectual" o "teórica", pero en cuanto el diálogo o la conversación versan sobre la vida práctica, toman ellos mismos una índole, un lugar y una acción prácticas. Si no, por mucho que fuesen el instrumento de la convivencia puramente intelectual o teórica, no serían el de la convivencia humana toda que de hecho son.

Por aquí también ocupa, pues, la interrogación un notable lugar intermedio entre los enunciados, en que prevalece la notificación de pensamientos y la designación de objetos sobre la significación de emociones y mociones, y las exclamaciones, en que prevalece la significación sobre la notificación y designación. La interrogación es la expresión verbal peculiar del hombre en cuanto situado entre un ente que fuese razón pura y otro que fuese emocionalidad y mocionalidad puras. El hombre no es un ente que, sabiéndolo todo, no necesitaría más que enunciar, afirmar o negar; es un ente que sabe y no sabe, y por ello interroga, movido por las emociones y mociones significadas por la interrogación, que son parte de las que le mueven en general, sin, no obstante, acapararle exclusiva, exhaustivamente, como si fuese un ente solamente emocional y mocional.

La interrogación conduce, pues, naturalmente a la exclamación, la clase de expresión verbal conceptuable de expresión específica de la emocionalidad y mocionalidad.

Y comprobamos, una vez más, y no la última, cómo la expresión verbal es un sistema que da expresión, justamente, al sistema ontoantropológico de la constitución misma del hombre, a la esencia o naturaleza humana.

Todo enunciado puede proferirse en tono exclamativo, o escribirse entre signos de admiración. Pero hay además expresiones compuestas con expresiones específicamente exclamativas, que son algunas de las interrogativas, por ejemplo, "¡qué amor!", "¡cuán grande!".

La posibilidad de proferir todo enunciado en tono interrogativo, o de escribirlo entre signos de interrogación, "significa" la posibilidad de ser "objeto" de ignorancia, duda, afán de saber cierto de él, todo objeto.

La posibilidad de proferir todo enunciado en tono exclamativo, o de escribirlo entre signos de admiración, "significa" el efectivo ser todos

los objetos "objetos" de emociones o/y mociones, lo que no es precisamente nuevo para nosotros, que ya hemos visto las funciones ejercidas por las emociones y mociones en la objetivación, desde la perceptiva hasta la conceptual, incluso la refleja de los conceptos mismos. La emocionalidad y mocionalidad humana impregna todo lo humano, no sólo el resto de la subjetividad humana, sino hasta los objetos del hombre, como que ocupa en la subjetividad el lugar que veremos al estudiar ésta. Y ahora se comprenderá mejor lo que he dicho más de una vez acerca de los falsos enunciados.

Lo que acabo de decir implica que las exclamaciones no notifican pensamientos, ni designan objetos peculiares, exclusivos de ellas; que lo único que hacen es hacer los objetos de los enunciados "objetos" de *las* emociones y mociones: tampoco, pues, de emociones y mociones especiales, sino de las más varias, como pudimos avizorar ya por los ejemplos puestos a lo largo del curso: sorpresa, admiración, alegría, tristeza, exaltación, abatimiento... Lo que no quiere decir que se pueda hacer a todo objeto objeto indistintamente de cualquier emoción o moción: ni todo puede serlo de toda, ni toda versar sobre todo, sino que entre objetos y emociones y mociones existen más bien correlaciones esenciales por lo específico y hasta lo individual de unos y otras. Por todo ello es por lo que no es posible un estudio de lo significado por las exclamaciones, ni de su sujeto y destinatario, los "emocionales y mocionales", que no sea un estudio de la emocionalidad y mocionalidad humana en total. Sin embargo, hay un par de cuestiones especiales de que interesa tratar.

En las exclamaciones en general prevalece, sobre la notificación del pensamiento y la designación del objeto, la significación de la emoción o moción relativa al objeto, según hemos visto ya repetidamente. Este prevalecer puede llegar a un grado y extremo en que la exclamación toca a la *interjección* y a la expresión ya meramente mímica. Vistas desde este contacto las clases de expresiones verbales que integran el sistema de la expresión verbal, puede pensarse que sobre la expresión mímica acústica del grito inarticulado, se erigió primero el grito articulado de la interjección, luego la exclamación, de lo que es una subclase el imperativo, y por último la enunciación y la interrogación. Entre estas dos, es difícil discernir una primacía, porque si por un lado la interrogación precede a la respuesta, por otro la interrogación presupone algún saber positivo, puesto que el hombre no se mueve desde la ignorancia absoluta al saber absoluto, sino que se mueve siempre, del principio al fin, entre ignorancias y saberes relativos, según indiqué ya más de una vez. En cambio, es fácil ver lo plausible de la primacía de la exclamación sobre la enunciación, de la emocionalidad y mocionali-

dad sobre la ecuánime certeza, sobre la teoría pura, que es un ideal, sí, pero inasequible en su pureza y plenitud. Ni la evolución de la Humanidad debió de ser, ni la del individuo humano es, de la objetivación conceptual pura a su revestimiento emocional y mocional, sino de la objetivación emocional y mocional al *abstraer* de ella la objetivación conceptual más pura posible, que no pasa de relativamente pura. Y tal evolución tiene por condición de posibilidad y razón suficiente la constitución misma de la esencia o naturaleza humana, en la que el estrato del pensamiento tiene por cimiento y por motor el de la emocionalidad y, última, radicalmente, la mocionalidad, como acabará de enseñar el estudio de la subjetividad.

A tal prevalecer de las emociones y mociones significadas, tocante a la interjección y la expresión meramente mímica, corresponde correlativamente, en la comprensión de las exclamaciones por los destinatarios, el prevalecer también la comprensión de las emociones y mociones significadas, mediante la percepción de la psique ajena, o sea, un tocar asimismo la comprensión de la exclamación a la comprensión de la mera expresión mímica. Las situaciones constituidas por las exclamaciones y la comprensión de ellas son el reino de los fenómenos de simpatía y antipatía *lato sensu* específicamente humanos. Por el lado de las exclamaciones y la comprensión de ellas, tiende la expresión verbal a recaer en la mímica, y la convivencia específicamente humana en la convivencia común a todos los seres vivos. Es sin duda el motivo profundo y radical de la teoría de la teoría pura y de la enemiga contra las pasiones de los filósofos, representantes de la soberbia de la razón pura, es decir, del hombre en cuanto ambicioso de diferenciarse, de los seres infrahumanos y de lo que le es común con éstos, la emocionalidad y mocionalidad y la expresión mímica, por lo exclusivo de él, el pensamiento, la razón y la expresión verbal enunciativa. Desde donde se avizora qué factor de humanidad, o de humanización, no es sólo la razón, sino también la soberbia y la Filosofía. En el tránsito de la emocionalidad y mocionalidad, la expresión mímica y la exclamación a la expresión enunciativa y el pensamiento más puros posibles, ocupa la *admiración* un lugar al que sin duda se debe el que se llamen "signos de admiración" los gráficos de toda exclamación. Este lugar fue advertido ya por Aristóteles en el famoso pasaje del capítulo segundo de toda la *Metafísica* sobre el origen de la filo-sofía en la admiración: quien ignora la causa de un fenómeno, se admira de éste, cobra conciencia de su ignorancia, y ésta le mueve a querer saber la causa ignorada, sabida la cual desaparece toda admiración. Ésta es, pues, una emoción y moción que mueve hacia la ecuánime certeza de la teoría pura, y que por tener su lugar propio antes de ésta, como lo tienen asimismo la ignorancia

y la duda y la curiosidad, está en peculiar relación también con éstas y con la interrogación, que las significa. Los estados de la mente en relación a la verdad y la admiración integran un complejo entre teórico y emocional y mocional que es precisamente esto: el intermediario entre la emocionalidad y mocionalidad y la exclamación y el pensamiento o razón y la enunciación relativamente más puros asequibles al hombre.

Por otra parte, la admiración se vincula especialmente a la expresión artística, siendo, como es, la emoción y moción a que primordialmente mueven las obras de arte. No sin un acierto profundo se han aproximado tradicionalmente la contemplación teórica y la estética. En la contemplación estética se alza el hombre sobre el *homo faber*, como en la contemplación teórica se alza el *homo sapiens* —o el animal racional— sobre el (animal) irracional.

De suerte que la admiración bien merece la distinción de que la ha hecho objeto la Filosofía, como modo que es de las tres expresiones del hombre, la mímica, la verbal y la artística, y de lo expresado por ellas, que es la esencia o naturaleza del hombre por todos sus costados o vertientes.

Finalmente, hay una subclase de la exclamación de la que el estudio conduce a lo esencial de la emocionalidad y mocionalidad humanas de tal suerte, que es indispensable anteponer al de esto el de ella: la expresión imperativa, el imperativo.

Lección XXXIII

EL IMPERATIVO

Vamos a partir del ejemplo de expresión imperativa, o de imperativo, como puede decirse más brevemente, puesto en la lección dedicada al sistema de la expresión verbal: "¡ama!" Esta expresión se profiere con un tono exclamativo, y por ello debiera escribirse siempre entre signos de admiración, si no fuera que tales signos se reservan para los imperativos de mayor intensidad o formalidad; pero entre ella y las expresiones exclamativas no imperativas hay diferencias suficientes para hacer de los imperativos una clase de expresiones aparte.

Mientras que el enunciado "ama" y la interrogación "¿ama?" son "de tercera persona", el imperativo "¡ama!" es "de segunda"; el de tercera es "ame", él o ella; y el enunciado y la interrogación de segunda son "amas" y "¿amas?", respectivamente. Lo mismo pasa en el plural: "amáis", "¿amáis?", ¡amad!"; "aman", "¿aman?", "¡amen!"

El imperativo está vinculado a un "modo" especial del verbo, que lleva su nombre, o se lo da. Se enseña tradicionalmente que este modo no tiene más que segundas y terceras personas, no primeras. "Ame", yo, "amemos", no serían nunca imperativos, sino únicamente subjuntivos. Pero ¿por qué "ame" él y "amen" son unas veces imperativos y otras subjuntivos? Porque no se puede mandarse propiamente a sí mismo, sino únicamente optar porque uno mismo haga o deje de hacer algo; mientras que se puede mandar que un tercero haga o deje de hacer algo, expresándole el mandato no a él, sino a un segundo, pues si se le expresa a él, él es el segundo, y el imperativo es de segunda persona y no de primera. Ahora, expresarle a un segundo el mandato a un tercero, es más una optación de que el tercero haga o deje de hacer algo, que un mandato propiamente tal de que lo haga o deje de hacerlo. Lo corrobora el decir, por ejemplo, "dile que ame", "haz que ame", es decir, el expresarle al segundo el mandato de expresarle al tercero el mandato dirigido a él: el "dile" y el "haz" son verdaderos imperativos, pero el amar la tercera persona es el objeto de estos imperativos. Únicamente al decir "dile que digo que ame", este "ame" es

un verdadero imperativo, pero porque es un imperativo de segunda persona, tan sólo trasmitido por medio de otra persona, como hace patente el remplazo del estilo oblicuo por el directo: "dile de mi parte: «¡ama!»". En fin, "dile: «¡ama!»" es imperativo de segunda del que el objeto es otro de segunda. En las expresiones de primera personal del plural como "¡amemos!" puede haber un verdadero imperativo a las segundas personas que con la primera del singular integran la primera del plural.

Todo esto pone de manifiesto que los verdaderos imperativos son únicamente los de segunda, directos o indirectos, o por intermedio de una "primera segunda" persona a una "segunda segunda" persona, mientras que los imperativos de tercera son, como los de primera, optaciones.

Y es que el optar y el mandar son miembros de una serie gradual de emociones y mociones que van desde la más embrionaria optación hasta la voluntad más imperiosa: veleidad, deseo, volición aislada, voluntad constante, resuelta. Por lo que los imperativos mismos se extienden también en una serie gradual que va desde la insinuación de un deseo, pasando por el consejo, la exhortación, hasta el mandato o la orden o prescripción formal, firme, autoritaria, irresistible. Estos imperativos más formales, significantes de mociones más intensas, son los que se escriben entre signos de admiración.

Los imperativos negativos, las prohibiciones, "¡no améis!" "¡no ame!", él, "¡no amen!", y las expresiones "¡no ame!", yo, "¡no amemos!", confirman cuanto se acaba de sostener.

Entre los imperativos afirmativos o positivos, los mandatos, órdenes, imperativos "prescriptivos", y los imperativos negativos o "prohibitivos", hay un intermedio peculiar: las expresiones "facultativas": entre "¡ama!" y "¡ames!", "puedes amar" (que no es la *enunciación* de la *posibilidad* de amar la segunda persona, sino el *imperativo* de *ejercer* la posibilidad o *facultad* de amar, aunque no expresado con la segunda persona singular del modo imperativo de "poder", "puede (tú) amar", sino con la del indicativo, no sólo para eliminar la confusión con la tercera "puede (él) amar", sino porque aquella segunda, "puede (tú) amar", no mandaría el susodicho ejercer facultad, sino el poder en el sentido de la posibilidad enunciada por "puedes amar"). Porque el amor de la segunda persona puede ser "objeto", no sólo de la voluntad y la "noluntad" de la primera, o del sujeto de la expresión, sino también de su indiferencia, que sería como el grado ínfimo, o el fenómeno previo o correlativo, de la serie de emociones y mociones antes mentada.

Todo lo anterior es razón suficiente para contener el estudio de las expresiones imperativas en el de la segunda persona, afirmativas y negativas y primordialmente del singular.

El imperativo afirmativo "¡ama!" notifica el mismo pensamiento y designa el mismo objeto que el enunciado "amas", la interrogación "¿ama?" y hasta que la exclamación "¡amas!": la existencia de la actividad de amar de una segunda persona: un modo activo de esta sustancia. En general, el objeto designado por un imperativo no puede ser más que un modo activo, una actividad. La expresión imperativa está vinculada a un modo verbal, y las expresiones verbales, todas, designan modos, o notifican conceptos de modos, en cuanto modos o más o menos sustantivados, y sean modos activos que se presentan como tales o "activaciones" de otros modos, cualidades, relaciones, cantidades, si no también de sustancias: es lo que pasa con el imperativo del verbo "ser" en sus dos construcciones, copulativa y existencial. Los casos de expresiones imperativas no verbales, por ejemplo, "¡alto!", son elípticas de expresiones verbales: en el ejemplo "¡haced alto!", "¡deteneos!" Y se comprende que así sea, o la razón de ser de ello: el objeto designado por el imperativo es el de lo significado por éste: la volición de la existencia —o inexistencia— del objeto *por obra del destinatario*, y tal objeto no puede ser más que una actividad, positiva o negativa, una acción o una omisión: lo mandado no puede ser más que lo que está en poder del destinatario: nunca el "ser", sino siempre tan sólo el hacer o no hacer.

Porque si las expresiones "amas", "¿amas?", "¡amas!", "¡ama!", notifican y designan lo mismo, en cambio es lo significado por la última muy diferente de lo significado por las tres primeras: ni la ecuánime *certeza* de la existencia del amor de la segunda persona, ni el *deseo* o el *afán* de *saber* de la existencia de él, ni la *admiración*, el *alborozo* o el *abatimiento* ante o por tal existencia, sino la *volición* aislada, suelta, o de una voluntad reiterada o constante, de tal *existencia por obra del destinatario* (para eliminar la coacción de éste por otro). En la certeza de la existencia del amor de la segunda persona, y en la admiración, alborozo o abatimiento por ella, la existencia es (al) *presente*. El deseo o el afán de saber de ella es de saber si es (al) *presente*. Pero la volición de ella por obra del destinatario, es volición de que se inicie, si no existe aún, o de que persista, si existe ya, en un *futuro*, más cercano o más lejano.

Adviértase que la volición está *significada*, no objetivada —para deshacer una posible objeción: mandar no consiste en expresar meramente la volición de algo, sino en mandarlo de veras. Quiérese decir: el imperativo *no* consiste en *designar* la volición de que una segunda

persona haga u omita, objetivándola con el pensamiento reflejo pertinente, sino en *significársela* a la segunda persona. Lo significado no está *objetivado* reflejamente, sino *ejecutado*. —Recuérdense las expresiones que nombran la negación y las que niegan.— Porque, por otra parte, el mandar mismo no puede pasar de significarle la volición al destinatario, con la *previsión*, que puede llegar a ser peculiarmente "cierta", de que el destinatario *comprenda* el mandato *obedeciéndolo*; pero no puede asegurar realmente esta obediencia, el cumplimiento de él mismo, del mandato. Mandar no es *hacer* u omitir, *necesariamente*, ni siquiera en los casos en que el mandato resulta *efectivamente* irresistible.

Pero ¿y en los imperativos negativos, en las prohibiciones? Según el estudio de la negación, "no" notifica el concepto que connota de 'in(existente)' el existente denotado por un concepto positivo, existente que puede ser el modo mismo de la *existencia*, y los enunciados, interrogaciones y exclamaciones negativas significan, no simplemente la certeza de la inexistencia, el afán de saber de ella, la admiración, u otra emoción o moción, ante ella, sino cuanto mueve a negar, a connotar de 'inexistente', a concebir un existente como 'inexistente'. Por lo tanto, en los imperativos negativos, "¡no ames!", "¡no améis!", el "no" notifica el concepto con que se concibe como 'inexistente' el amor de la segunda persona, pero el imperativo negativo entero significa la *volición de la inexistencia* del amor de la segunda persona por obra de ésta misma, ya, si ésta ama al presente, desde este mismo presente, o sea, la volición de que deje de amar, ya, si no ama al presente, en algún futuro, o la volición de que no llegue a amar. Lo que es querer, no simplemente que el destinatario conciba su amor efectivo o posible como 'inexistente', ni siquiera que comparta la volición del sujeto, sino que, por compartirla, la haga efectiva, como no puede hacerla el sujeto por sí solo, por mucho que quiera, o intensa que sea su volición. Y se plantea esta cuestión: si el imperativo negativo, la prohibición, expresa que se *quiere* la 'inexistencia' o *no* se *quiere* la 'existencia' es decir, significa la *volición* de la 'inexistencia' notificada o la *nolición* de la 'existencia' notificada. Que equivale a esta otra: si así como hay los contradictorios conceptos de la 'existencia' y la 'inexistencia', hay las contrarias mociones del *querer* y el *no querer*, que se cruzarían con aquéllos —querer la existencia, querer la inexistencia, no querer la existencia, no querer la inexistencia—, o no habría más moción que el *querer*, siendo lo expresado como "no querer" un *querer que 'no'*, un *querer* la 'inexistencia', siendo el no querer la existencia un querer la inexistencia y el no querer la inexistencia un querer la existencia. Cuestión nada ociosa: porque no sería lo mismo dar razón del pensar 'existencia' e

'inexistencia' por el *querer* y el *no querer*, respectivamente, que dar razón de los dos conceptos contradictorios por un *querer* único y sin contrario propio. Desde luego hay un sentido del "no querer" que no es aquel del que aquí se trata: el de la ausencia o inexistencia de todo querer. El sentido del que se trata aquí es el de un no querer que sea una moción tan existente como la de querer, pero contraria a esta. Tales mociones existen: el *odio* no es simplemente un *no amor*, en el sentido de una ausencia o inexistencia de todo *amor*, sino una moción tan existente como el amor mismo, sólo que peculiarmente contraria a éste. Pero los fenómenos parecen ser que no hay un *no querer* que sea relativamente al *querer* lo que el *odio* relativamente al *amor*, que la voluntad es una moción únicamente positiva en sí; que la "noluntad" y la "nolición" serían, o no querer en el sentido de la ausencia o inexistencia de la voluntad, o una volición positiva, o serían odio, del cual se distinguirían por un paralelismo, no fundado en los fenómenos de la voluntad y el amor y el odio, aunque sí en los de los hábitos del lenguaje y el pensamiento, con la distinción entre el amar y el querer de la voluntad, que el español confunde bajo sus dos acepciones de "querer", por las relaciones que entre el amor y el querer hay, a pesar de su distinción. Y podría darse razón del pensar 'existencia' por el amor y del pensar 'inexistencia' por el odio, amor y odio que moverían al querer, a la voluntad, hacia la existencia o la inexistencia misma —más allá del *concebir* 'existente' o 'inexistente', esto último, pues, *metafísicamente*— por obra del prójimo, en el caso del imperativo, o por obra propia. Y acabamos de divisar qué estratos de la emocionalidad y mocionalidad, de la naturaleza, humana significa, entraña, el imperativo.

Pero en vez de insistir en ellos, hay que completar la fenomenología del fenómeno entero de esta clase de expresión, para volver, provistos de todos los antecedentes requeridos, al tema dejado ahora.

El sujeto del imperativo, el que manda, no es el sér humano en general, sino, aun suponiendo que todo sér humano mande algo siquiera alguna vez en su vida, el sér humano *en cuanto manda*, en cuanto "imperante". El proferir, o escribir, un imperativo, el mandar, de palabra o por escrito, presupone una conciencia de autoridad, que implica superioridad, sobre el destinatario, que puede ser desde naturalmente instintiva, pasando por socialmente automatizada, por decirlo así, hasta la más conocedora de sus fundamentos racionales, y hasta la que se pasa de la raya de ellos, en el autoritarismo. Hay toda una tipología caracterológica del mandar, del mando, de la autoridad. No la conciencia de la autoridad y superioridad, sino la autoridad y superioridad mismas —aun cuando de éstas sea parte la conciencia de ellas— pueden ser tales, que se impongan irresistiblemente a los destinatarios: hay su-

jetos que emanan o efluyen, por decirlo así, superioridad, autoridad, imperio, de suerte que ni necesitan, en casos, mandar por medio de la palabra, bastándoles el gesto o la acción, y hasta, por paradójico que parezca, la omisión, para que otros hagan o dejen de hacer lo que ellos quieren, es decir, les obedezcan. Porque, como había negaciones —y hay afirmaciones— mímicas y prácticas, hay imperativos mímicos, bien conocidos y reconocidos, y prácticos, si no tan reconocidos, no menos efectivos, en todos sentidos.

La superioridad o autoridad del que manda ha de ser, naturalmente, relativa a lo notificado y significado por el imperativo mismo: ha de ser superioridad y autoridad relativa a la voluntad de la existencia o inexistencia de una actividad del destinatario por obra de éste, y por ende, a la voluntad de este mismo.

Pues, correlativamente, el destinatario de un imperativo tampoco es el sér humano en general, sino *en cuanto mandado*, y aun —y si el sujeto del imperativo no yerra en dirigirlo a quien no debe, o a quien no le va a obedecer— *en cuanto obediente* al mandato, es decir, en cuanto comprende éste con la propiedad y plenitud a que he hecho referencia ya más de una vez: comprendiéndolo no sólo intelectualmente, sino también prácticamente, o reaccionando con la acción adecuada, de la obediencia, o la desobediencia, con cuanto una u otra implican y complican: reconocimiento o desconocimiento de la superioridad y autoridad del sujeto, y correlativamente de la propia inferioridad y subordinacion, que pueden ir, nuevamente, desde una natural, instintiva, social, sumisión, hasta la más racional conciencia —moral— del deber de obedecer al imperativo, al sujeto de él. Parece ser particularmente sobre los destinatarios de la sumisión natural o social, sobre quienes se ejercen la autoridad y el mando irresistibles antes mentados.

Todo lo anterior quiere decir que la situación constituida por el imperativo es verdaderamente *sui generis*. Es la situación de enfrentamiento, y afrontamiento, del superior autorizado, natural y socialmente, para mandar, y del inferior obligado, natural y socialmente, a obedecer, que es la situación esencial de la convivencia humana, a su vez esencialmente social.

Esta situación acaba de mostrar una peculiaridad del imperativo: la de la singularidad o pluralidad de su sujeto y destinatario. Los imperativos de plural, el verdadero imperativo, de segunda persona, "¡amad!", y los más bien seudoimperativos, de tercera y primera persona, "aman", "amemos", son de *plural del destinatario*, no del sujeto: es posible que ellos, "¡amad!", "amen", "amemos", sean proferidos por más de un sujeto a la vez —no escritos, porque, así como hay el hablar a coro, no es posible un "correspondiente" escribir a coro—, pero sería insólito,

tanto cuanto el también posible ser proferidos por más de un sujeto a la vez los imperativos de segunda y tercera persona de singular, es decir, de *singular del destinatario*, tampoco del sujeto, "¡ama!", "ame" él; el único imperativo que no puede ser más que singular de sujeto y destinatario, es el de primera persona del singular, "ame" yo. Lo insólito de los imperativos de *plural* del *sujeto* se debe a que mandar es propio de *uno*, mientras que obedecer es propio de varios, de muchos, de todos menos el que manda en la situación, que puede ir desde el enfrentamiento de un sujeto y un destinatario hasta el de un sujeto y una colectividad humana que puede ser todo un Estado o una comunión religiosa y puede llegar a ser la Humanidad entera.

En tales situaciones puede ser la autoridad de una de dos clases cardinales: la autoridad puramente intelectual y la autoridad moral y social, que no necesita la intelectual ni excluirla. Esta segunda es la que profiere o escribe imperativos designantes de actividades humanas de toda especie, mientras que la autoridad puramente intelectual no puede proferir o escribir más imperativos que los designantes de los estados de la mente en relación a la verdad: "estáte cierto", "convéncete", "duda", "conoce tu ignorancia", pero no "ignora", porque este no puede ser nunca un imperativo intelectual, aunque lo sea moral en los frecuentes casos en que se prescribe ignorar lo que vale más ignorar por razones, en definitiva, morales. Pero a pesar de su limitación, comparado con el imperativo no intelectual, el intelectual tiene el rango jerárquico que le da el de la razón pura, o teórica, en el hombre y en todo lo humano. Este rango es sumo en filosofía, tradicionalmente; puede dejar de serlo en el futuro, según sea el futuro de la filosofía misma. El filósofo ha pretendido y pretende aún —y los demás hombres le han hecho caso en una proporción por lo alta quizá sorprendente en razón de los títulos para la pretensión— ser el dueño de los principios de la razón humana, el legislador de ésta —el sujeto trascendental legislador no es más que una proyección hipostática o prosopopéyica hecha por el filósofo de sí mismo—, y por medio de ella, no sólo de la Humanidad, sino incluso de la Naturaleza, y del mundo metafísico, de Dios mismo, sobre todo en el idealismo trascendental. La conciencia de su superioridad intelectual sobre todo, incluso sobre lo más alto posible, con lo que se identifica, por reflexión de su superioridad sobre sí; conciencia que necesariamente le singulariza aislándolo, en sus propias alturas, de todo lo demás, sobre lo que se cierne, en un solipsismo absoluto, es la soberbia en el sentido y el caso más propios de esta palabra y de su aplicación.

Estas últimas consideraciones traen al punto de la posibilidad de sujetos y destinatarios *no humanos* de imperativos. Entre los animales,

por lo menos, hay fenómenos de mando y obediencia que pueden conceptuarse de "modos deficientes" de los humanos de tal género; pero la deficiencia está precisamente en que, al no tener por órgano o instrumento la expresión verbal, con la designación y la objetivación privativa de ella, no pueden ser más que reacciones a estímulos mímicos, "contagio" de las mociones de que es la mímica signo. Los hombres mandan a los animales —sin reciprocidad—, pero aunque les manden por medio de expresiones verbales imperativas y los animales obedezcan éstas, no hay que pensar sino que reaccionan a ella como a meras expresiones mímicas, o como a las mociones significadas por éstas.

Pero los hombres se han concebido, en cuanto religiosos, en situación constituida por imperativos de que son los destinatarios, siendo el sujeto alguna deidad o divinidad. La situación imperativa en general, tan esencial e importante como vimos para la convivencia humana, por medio de la especie de ella que es la situación imperativa religiosa, se alza y alza al hombre de los fenómenos a lo metafísico, realzando al imperativo mismo entre todas las expresiones verbales.

El lugar, función y rango jerárquico del imperativo en el hombre y lo humano, se manifiesta en los de la *ley* en el hombre y en lo humano, también, y en lo natural para el hombre. La ley es propiamente un imperativo socio-político que el hombre ha extendido desde la sociedad política en tres direcciones: hacia el mundo de los fenómenos físicos, la naturaleza, en la concepción antropomórfica, por lo menos originalmente, de las leyes naturales; hacia el mundo de los fenómenos de conciencia, en la intimidad de ésta, con la concepción de la ley moral, del imperativo moral; y hacia el mundo metafísico, con la concepción del Dios legislador, sea trascendente al universo legislado, sea idéntico con éste en el sujeto legislador del idealismo trascendental y la concepción de la ley divina sobre la natural y la positiva humana. La concepción de la ley o imperativo moral, núcleo de la situación imperativa moral en que el hombre se concibe como destinatario de un imperativo o ley promulgado por un sujeto trascendente, metafísico, divino, está con lo metafísico en una relación tan singular, que sería razón suficiente, aunque no hubiese las otras que hay, para hacer de los imperativos morales el estudio especial que de ellos hará la lección siguiente.

LECCIÓN XXXIV

EL IMPERATIVO MORAL

La famosa división kantiana de los imperativos en *hipotéticos* y *categóricos*, que viene a ser una división en imperativos referentes a los *medios* de conseguir fines e imperativos referentes a los *fines* últimos que perseguir, es también una división de los imperativos en *artísticos* y *morales*: las artes *útiles* serían relativas a medios con que conseguir fines, y de estos fines al menos los últimos no parecen poder ser sino fines morales; las *bellas* artes ocuparían un lugar intermedio y peculiarmente ambiguo, según que la creación y el goce de lo bello, y la aversión a lo feo y la lucha contra ello, fuesen fines últimos, morales o no, o fines subordinados a los fines morales. Dejando la cuestión de los imperativos artísticos, así de las bellas artes como de las artes útiles, que en todo caso tendría su lugar únicamente en el estudio de la expresión artística, ahora debemos iniciar el de los imperativos morales, cuya importancia suma hemos tenido ya ocasión de atisbar, por lo menos.

Imperativos *morales* parecen poder ser *todos* los imperativos, en cuanto que todos los imperativos tienen por objeto —del pensamiento notificado y de la volición significada— sendas actividades "humanas", y que todas las actividades "humanas" entrarían en el orbe de "la moralidad". Así, los imperativos que han servido de ejemplos, "¡ama!", "¡no ames!", pueden ser respectivamente moral o inmoral, o a la inversa, y serían una de las dos cosas, según la que sea, y no podría menos de ser, el amor mismo mandado positiva o negativamente: un amor debido, prescrito, como el conyugal, o un amor ilícito, prohibido, como el adúltero. Pero *todos* los imperativos como los de estos ejemplos parecen ser las *especies* de unos imperativos *genéricos*, que serían los imperativos "morales" por excelencia o más propiamente tales: "haz el bien", "no hagas el mal" —pero también "haz el mal", "no hagas el bien", pues aunque estos imperativos sorprendan por "inmorales", por perversos, por representar la inversión contradictoria de la "moralidad", son tan perfectamente posibles como acaban de ser reales, y sin duda requieren

que se haga de ellos justa consideración. Un imperativo como "¡ama!", o como "¡no ames!", sería una especie del imperativo "haz el bien", o del imperativo "no hagas el mal", o del imperativo "haz el mal", o del imperativo "no hagas el bien", según lo moral o inmoral del amor ordenado o vedado, es decir, según que este amor sea conceptuado de 'bueno' o 'malo', o sea una especie del bien o del mal, o un bien o un mal, él mismo. Lo genérico está, pues, en el bien y el mal, o lo bueno y lo malo, de los que lo específico está en los bienes y males que son las especies de actividades "humanas" 'buenas' o 'malas'. La diferencia de formulación gramatical entre "haz el bien" y "ama" —y entre los imperativos correspondientes de los restantes ejemplos anteriores— es una mera consecuencia verbal del uso de los conceptos de sustantivaciones 'el bien' y 'el mal', que obliga a anteponer a las expresiones que los notifican el imperativo del verbo "hacer", porque el imperativo está vinculado al modo del verbo que lleva o le da su nombre, de suerte que cuando no se trata de ninguna actividad más especial, hay que emplear el verbo designante de la actividad en general. En cambio, cuando se trata de una actividad más especial, hay que sobreentender que es una especie o caso del hacer el bien o el mal: "haz el bien amando", "no hagas el mal no amando"; por lo que diré de la correlación entre los imperativos morales y ciertos enunciados y del bien y el mal mismos.

Los imperativos morales *específicos* notifican, pues, el concepto *denotante* de una *especie* de actividad "humana" que la *connota implícitamente* de 'buena' o 'mala', dividiéndola en estas especies, que se cruzan con todas las especies de actividades "humanas" o del género 'actividad humana', mientras que los *genéricos* notifican el concepto *denotante* del *género* 'actividad humana' que lo *connota explícitamente* de 'bueno' o 'malo', dividiéndolo en estas especies, que se cruzan con todas las suyas, por el rodeo de concebir 'el bien' y 'el mal' como 'lo hecho', o lo contrario, debido a concebirlo por medio de estos conceptos de sustantivaciones. Pero así los imperativos morales genéricos como los específicos le significan al destinatario la volición del sujeto de que la actividad genérica o específica de él, del destinatario, denotada por el concepto notificado, exista o no por obra de él, del destinatario.

El sujeto y el destinatario de los imperativos morales, genéricos y específicos, la comprensión de ellos por el destinatario, y la situación toda constituida por ellos, se especifican como en general las expresiones y las situaciones constituidas por ellas: por los objetos, que tienen la primacía que señalé en su lugar: como, pues, no puede exponerse antes de haber especificado 'el bien' y 'el mal' mismos que los especifican como imperativos morales. Pero un par de puntos pueden y deben indicarse ya aquí.

El uno es relativo a la situación en general constituida por los imperativos morales. Éstos son genéricos o específicos por *lo* genérico o específico *del* objeto designado, la actividad mandada; pero ésta es una actividad *individuada* por ser la de un *individuo*, el destinatario, individuado, a su vez, *en la situación*, individuada, a su vez, *por el sujeto* del imperativo. Por esta *individualidad* del objeto designado en su *totalidad*, son *todos* los imperativos *individuales*, como todas las expresiones verbales están individuadas "situacionalmente" por el sujeto.

El otro punto es una dificultad relacionada con el sujeto individuante de la situación. En la lección anterior dije que los verdaderos imperativos son únicamente los de segunda persona, es decir, los dirigidos a *otro*. ¿Quiere ello decir que los imperativos morales no se dirigirán nunca a *uno mismo*, o que se estará exento de ellos, y de la moralidad en general? La pregunta presupone que el sujeto de los imperativos morales será siempre el mismo, y nunca más que sujeto de ellos, nunca destinatario de ellos y que es uno de nosotros, los seres humanos. Pero esta presuposición no debe hacerse, ni, con ella, la pregunta. Y no tanto porque los sujetos de los imperativos morales puedan ser destinatarios de los imperativos de otros sujetos, cuanto porque aún no hemos estudiado el sujeto de los imperativos morales, y no sabemos quién sea realmente; y pudiera ser que fuese, efectivamente, el mismo y nunca más que sujeto de ellos, nunca destinatario de ellos, pero que no fuese ninguno de nosotros, los seres humanos.

Pero antes de proceder a especificar 'el bien' y 'el mal' mismos, que especificarán todo lo demás integrante de las situaciones constituidas por los imperativos morales, es menester estudiar más aún estos mismos, examinando las *correlaciones* en que están con *otros imperativos* y con ciertas expresiones *no imperativas*.

Los *imperativos genéricos* "haz el bien", "no hagas el mal", "haz el mal", "no hagas el bien" están en correlación con *otros* que parecen igualmente *genéricos*: "ama" o "quiere el bien", "no ames" o "no quieras el mal", "ama" o "quiere el mal", "no ames" o "no quieras el bien". Éstos se distinguen de los anteriores porque el objeto cuya existencia o inexistencia quiere el sujeto del imperativo *no* es la actividad genérica designada por el verbo "hacer", sino las actividades especiales designadas por los verbos "amar" y "querer". Correspondientemente, el bien y el mal ya no están concebidos como 'lo hecho' o lo contrario, sino como 'lo amado' o 'lo querido' o lo contrario; ahora bien, lo amado y lo querido no son "objeto" del amar y el querer como lo hecho lo es del hacer: el hacer y lo hecho están en relación de causalidad eficiente, como la causa y el efecto, respectivamente; el amor y lo amado

y el querer y lo querido no están en tal relación: el amor no hace lo amado, ni el querer lo querido, sino, a lo sumo, por medio de un hacer: el amor y lo amado, el querer y lo querido, están en relación de "dirección intencional" del amor a lo amado y del querer a lo querido. Cuando se trata de los imperativos "quiere", "no quieras", el sujeto de ellos le significa al destinatario su volición, la de él, del sujeto, de que una volición de él, del destinatario, exista o no por obra suya, de él, del destinatario. Hay, pues, *dos* voliciones que no hay que confundir: la del sujeto, *común* a todo imperativo, y la del destinatario, *exclusiva* de estos imperativos, en que se le manda precisamente querer, en vez de amar o hacer en general. La del sujeto, sea el imperativo afirmativo o negativo, es siempre un querer, puesto que el no querer del sujeto es un querer que no exista el objeto. La del destinatario, si el imperativo es negativo, puede ser la ausencia de todo querer por parte de él, del destinatario, y es más bien ella. Si digo "no quieras...", significo que *quiero* que el destinatario, o quiera que no, o no quiera, en absoluto: ambas cosas son aquí posibles, pero la segunda la sólita; no la existencia de una volición, del destinatario, de la inexistencia de algo, sino la inexistencia de una volición del destinatario. La volición del sujeto es de la existencia o inexistencia de una actividad del destinatario por obra de éste, en este caso una volición de éste.

Pero lo interesante de esta correlación de imperativos *no* son los detalles *psicológicos* anteriores, sino las cuestiones *éticas* siguientes, aunque aquéllos son necesarios para elucidar éstas. Lo moral o inmoral, es decir, lo bueno o lo malo, o el bien o el mal, ¿es el hacer o no hacer del destinatario, prescindiendo de que ame o no ame, quiera o no quiera, lo hecho o no hecho, o es el amar o querer, o el no amar o no querer, del destinatario, prescindiendo de que haga o no lo amado o querido, o no amado o no querido, como implica el apotegma de que "lo único propiamente bueno es la buena voluntad"? Y la voluntad buena o mala, ¿es la del destinatario del imperativo, cuando éste le manda querer o no querer, o es la del sujeto del imperativo, mande éste lo que mande? —cuestión relacionada con la anterior acerca del sujeto. Que lo amado o querido, o lo no amado o querido, puede no hacerse, por falta de una voluntad bastante fuerte, o a pesar de la voluntad más fuerte, por causa de fuerza mayor, es un hecho de experiencia. En el caso de la fuerza mayor, basta la "buena voluntad", positiva o negativa, o la bondad moral. En el caso de la voluntad no bastante fuerte, no quiere el destinatario como quiere que quiera el sujeto del imperativo: con voluntad bastante fuerte para hacer; es decir, el destinatario no obedece, porque no quiere o no puede. En el caso del destinatario no coaccionado por fuerza mayor, hace este destinatario por volición pro-

pia suficientemente fuerte, sea la que quiere el sujeto del imperativo o la contraria, es decir, sea que el destinatario obedezca o desobedezca. En todos los casos, la voluntad que manda, es decir, la de que exista o no una actividad del destinatario por obra de éste y que a éste se significa, es buena o mala con la bondad o maldad de la actividad cuya existencia o inexistencia es "objeto" de ella.

Los imperativos morales se presentan en una correlación peculiar con *enunciados*. No se trata de la correlación ejemplificada por "ama", él, "¿ama?", "¡ama!", que ya vimos más de una vez no se extiende al imperativo: ni "¡ama!", tú, ni "¡ame!", él, son el imperativo "correlativo" de las expresiones anteriores *en el sentido* en que éstas lo son entre sí: pues "¡ama!", tú, no es de la misma persona, y "¡ame!", él, no tiene la misma "forma", es decir, no es el mismo conjunto de sonidos, o de signos gráficos de sonidos. Se trata de la correlación ejemplificable con las expresiones "¡ama!" o "¡no ames!" y "amar es bueno" o "amar es malo", o "amar es un bien" o "amar es un mal", o incluso "amar está bien" o "amar está mal", es decir, se trata de la correlación entre los imperativos que tienen por objeto —del pensamiento notificado y la voluntad significada— una actividad conceptuada de 'buena' o 'mala', 'bien' o 'mal', y las expresiones que enuncian la modalización de la actividad —o de la sustancia modalizada por ésta— por tales modos. La correlación entre estos enunciados y los imperativos morales plantea un problema que habrá de ocuparnos tanto cuanto merece: ¿son los enunciados como "amor es un bien" la razón de ser de los imperativos como "¡ama!", o son los imperativos como éste la de los enunciados como aquél?; o ¿se manda amar por ser amar bueno o un bien, o es amar bueno o un bien porque se lo manda? —y correlativamente para lo 'malo' o el 'mal'.

Pero dejando este problema para más adecuado lugar, prosigamos advirtiendo que los imperativos morales no están correlacionados solamente con las expresiones que enuncian la bondad o maldad de las actividades objeto de ellos, o de las que los sujetos son estas actividades y los predicados "bueno" o "malo", y son tantas cuantas actividades pueden ser sujetos de ellas, sino además con aquellas cuyos sujetos son "el bien" y "el mal", o " (lo) bueno" y " (lo) malo", y cuyos predicados son las definiciones de estos modos, o aquellas expresiones que enuncian la esencia de la bondad o maldad misma, y son tantas cuantas definiciones se han dado o puedan darse de ella.

Finalmente, todos los imperativos, los hipotéticos y artísticos, y los categóricos y morales, genéricos y específicos, tienen sendos correlatos en los enunciados "deontológicos", o designantes de un "deber": "debes hacer tál" —"si quieres conseguir cuál", porque tál es el único me-

dio de conseguir cuál; "debes hacer tál" —sin más, porque tál es bueno. Estas expresiones *no* son *imperativas*: la imperativa sería "debe", tú, lo que sea. Estas expresiones *no mandan* deber. Estas expresiones *enuncian* la relación de *necesidad* que es *razón de ser de un imperativo*: ya la necesidad de la *causalidad* eficiente-final que vincula el fin y el medio, ya la necesidad de la *obligación* o el *deber* moral de hacer el bien. La causalidad eficiente tiene la necesidad reconocida tradicionalmente en ella, discutida en la actualidad, aunque no para los efectos prácticos. La causalidad final no tiene más necesidad que la que tiene la obligación moral, a la que se reduce en cuanto que los fines últimos son morales: relación entre la voluntad libre y el bien y el mal que nos ocupará en su lugar cuanto será menester para dilucidarla. Las expresiones deontológicas son, pues, como las que *nombran* el negar o el mandar, pero que *no* niegan ni mandan: *nombran* la necesidad, la obligación, el deber, pero no mandan lo necesario, obligado, o debido.

Lo expuesto en esta lección hasta aquí basta para poder dar, a una serie de términos capitales que andan en una terrible confusión de notificaciones y designaciones, unas perfectamente distintas, por unívocas e inequívocas, o para poder introducir la siguiente terminología.

"La moral" *lato sensu*: el conjunto de los *enunciados* como "amar es bueno" o "el amor es un bien", "odiar es malo" o "el odio es un mal", es decir, el conjunto de los enunciados de los que los *predicados* son los nombres de los modos morales, y de las razones de ser de estos enunciados, que es el conjunto de las llamadas "ideas morales", en rigor, juicios morales, de la Humanidad en general, pero especialmente de los moralistas.

"Moral" *stricto sensu* e "inmoral": los objetos de los conceptos sujetos de los juicios como "el amor es bueno" o "moral", "el odio es malo" o "inmoral", juicios cuyos predicados son "bueno" o "malo", o "moral" o "inmoral" como sinónimos.

La "Ética": el conjunto de los *enunciados* como "el bien es la felicidad", "el mal es la privación de sér", es decir, los enunciados de los que los *sujetos* son los modos morales, y de las razones de ser de estos enunciados, que es el conjunto de las ideas, en rigor juicios, éticos o de los filosofantes sobre la moralidad, si se distinguen la moral y la Ética o Filosofía Moral como vienen a proponer esta definición y la anterior de la moral.

Los enunciados de la moral, cuyos predicados son "bueno" o "malo", implican dar a los conceptos notificados por estas palabras la comprensión que explicitan los juicios notificados por los enunciados de la Ética, cuyos sujetos son "bueno" o "malo". En este sentido, la moral implica la Ética.

Los enunciados de la Ética suponen o requieren tomar en consideración los de la moral: decir lo que sean el bien y el mal, tomar en consideración las cosas buenas o malas. En este sentido, la Ética abarca la moral.

"Filosofía Moral" o "Filosofía de la Moralidad" se ha llamado y llama a la Ética y a la moral, pero debiera llamarse así exclusivamente a la Ética. No deben confundirse teóricamente el moralista y el filósofo (de la) moral(idad) o el ético, por mucho que se hayan confundido históricamente, debido a las relaciones entre moral y Ética acabadas de indicar.

De la Ética, Filosofía Moral o Filosofía de la Moralidad debe distinguirse la "Filosofía de la Ética", o aquella parte de la Filosofía de la Filosofía cuyo objeto es la Ética, o sea, la Filosofía que trata las cuestiones de la índole de los enunciados de la Ética, de los conceptos integrantes de ellos, de los raciocinios y el discurso integrados por ellos, con sus razones de ser. Es, más especial y propiamente, la Filosofía del Lenguaje, Lógica y Gnoseología de la Ética, y en cuanto ésta abarca la moral, las de ésta también.

Finalmente,

"la moralidad" *latissimo sensu* es el conjunto de:

lo modalizado por los modos morales, o las *actividades* "humanas" los sujetos de ellas, las instituciones y colectividades de estos sujetos, conceptuados de 'buenos' o 'malos', o el mundo de los hechos morales, o la realidad moral,

más los *imperativos* de que son objeto tales actividades,

más la *moral lato sensu*,

más la *Ética* y hasta la *Filosofía de ella*;

mientras que

"la moralidad" *lato sensu* es el mismo conjunto *menos* la moral, la Ética y la Filosofía de ésta;

y la "moralidad" *stricto sensu* y la "inmoralidad" son la modalización de una parte de la moralidad *lato sensu* por el modo *bueno* y de la otra parte por el modo *malo*.

Y ahora es posible también hacer con todo rigor el plan de las lecciones siguientes.

Los imperativos morales son los que tienen por objeto —de los pensamientos notificados y la volición significada por ellos— las actividades humanas modalizadas por los modos morales. Por lo tanto, hay que empezar por estudiar este objeto; estudio doble: el de *lo modalizado* por *los modos morales* y el de estos mismos modos; y estudio que debe empezar, a su vez, por el de los modos, ya que el de éstos *requiere* el de aquello de que son modos, y lo circunscribe con la modalización por

ellos, mientras que el estudio de lo modalizado por ellos, si *no* se hace en cuanto modalizado por ellos, no se circunscribiría debidamente, y si se hace en cuanto modalizado por ellos, es el de aquello de que son modos. El de los modos debe empezar, de nuevo a su vez y en fin, por el de las expresiones que los designan o notifican los conceptos de ellos, de conformidad, una vez más, con el método fenomenológico del curso.

LECCIÓN XXXV

EL BIEN Y EL MAL

Los imperativos "haz el bien", "no hagas el mal", "haz el mal", "no hagas el bien",

le *notifican* al destinatario el pensamiento, del sujeto,
denotante de una actividad del destinatario
que la *connota*,
o explícitamente de 'existente por obra del destinatario',
o explícitamente de 'inexistente por obra del destinatario',
e implícitamente de 'causa del efecto *el bien*' o '*el mal*',
o de modalizada por esta relación, de causalidad,
DESIGNÁNDOLE tal actividad,
y le SIGNIFICAN la volición, del sujeto, de tal actividad.

Los demás imperativos morales
le notifican al destinatario el pensamiento, del sujeto,
denotante de una actividad del destinatario
que la *connota*,
o explícitamente de 'existente por obra del destinatario',
o explícitamente de 'inexistente por obra del destinatario',
e implícitamente de 'buena' o 'mala'
o de individuo, 'un bien' o 'un mal', del género y colectividad 'el bien' o 'el mal',
DESIGNÁNDOLE tal actividad,
y le SIGNIFICAN la volición, del sujeto, de tal actividad.

Los imperativos son "morales" en cuanto notificantes de un pensamiento que
a lo *denotado*, una "actividad humana", la genérica o una específica,
la *connota*,
a la genérica, de modalizada por la causación del género y colectividad 'el bien' o 'el mal',
a la específica, de modalizada por el modo que la individúa como individuo del género y colectividad 'el bien' o 'el mal'.

La modalización de las actividades "humanas" específicas por los modos 'bueno' o 'malo' que las individúa como individuos, 'un bien', 'un mal', del género y colectividad 'el bien' o 'el mal', es enunciada por los enunciados cuyo sujeto son los conceptos de especies de actividades "humanas" y cuyo predicado es 'es bueno', 'es un bien', o 'es malo', 'es un mal'.

El estudio de los imperativos, que es ante todo el de sus objetos, siendo éstos las actividades humanas modalizadas por "los modos morales", 'bueno', 'malo', sustantivados en 'un bien', 'un mal', generalizadas y coleccionadas en 'el bien' y 'el mal', es ante todo el de estos modos, que circunscriben lo modalizado por ellos.

Y el estudio de estos modos es el de los enunciados que los tienen por sujetos y tienen por predicados (la definición de) la esencia de ellos —"bueno es...", "malo es...", "un bien es...", "un mal es...", "el bien es...", "el mal es..."— partiendo de estas expresiones mismas, como voy a hacer acto seguido.

Las expresiones que estudiar son

los sustantivos "bondad", "maldad",

los calificativos "bueno", "malo",

los adverbios "bien", "mal".

Hay otras de la misma familia, por morfología y semántica:

"bondadoso", "malvado", "benigno", "maligno", "benignidad", "malignidad", "malicia", "malicioso",

"bienhechor", "malhechor", "beneficencia",

"benévolo", "malévolo", "benevolencia", "malevolencia",

"bendito", "maldito", "bendición", "maldición", "maldiciente",

"buenamente", "malamente"...

Pero, a pesar de haber estas expresiones, limitaré el estudio al de aquéllas, por lo que diré más adelante.

"Bondad" y "maldad" son sustantivaciones de "bueno" y "malo".

Estos calificativos pueden construirse como todos los calificativos:

con nombres: "X bueno" o "buen X", "X malo" o "mal X"; y los femeninos correspondientes;

con la cópula: "X es bueno", "X es malo" y los femeninos respectivos;

con el artículo determinado o sustantivados: "el bueno", "lo bueno", "los buenos"; "el malo", "lo malo", "los malos"; y sus femeninos;

con el artículo indeterminado, las expresiones "uno bueno", "una buena", "unos buenos", "unas buenas", y las correspondientes con "malo", etc., son elípticas de construcciones con nombres.

En las construcciones con nombres y con la cópula, notifican conceptos de modos.

Las sustantivaciones "el bueno" y "los buenos", "el malo" y "los malos", y sus femeninas, son elípticas de construcciones con nombres.

Las sustantivaciones "lo bueno" y "lo malo" notifican los conceptos de las colectividades de lo modalizado por bueno o malo, respectivamente, o son sinónimas de "la bondad" y "la maldad".

Resultan, pues, construcciones fundamentales semánticamente las construcciones con nombres y con la cópula, en que "bueno" y "malo" notifican conceptos de modos.

"Bien" y "mal" son adverbios "de modo", que se construyen como todos los adverbios:

con verbos: "ama bien", "ama mal"; "haz bien", "haz mal", o sus negativos;

con adjetivos: "bien blanco", "bien bueno";

con adverbios: "bien grandemente", "bien mal", "bien malamente";

con los artículos, expresos o tácitos, o sustantivados: "el bien", "el mal", "(los) bienes", "(los) males", "un bien", "un mal", " (unos) bienes", " (unos) males".

En la construcción con los verbos distintos de "hacer" y con éste como adverbios *no* tienen el sentido o acepción —la notificación o designación— específicamente "moral".

En las construcciones con adjetivos y adverbios, tampoco. La prueba es la limitación de esta construcción a "bien": es que éste, en tales construcciones, es sinónimo de "muy", y éste no tiene contrario sinónimo de "mal", y por lo mismo puede construirse con "bueno" y con "mal" o "malamente", pero no "mal" con "bueno", "bien" ni "buenamente".

Únicamente en las sustantivaciones *pueden* tener "bien" y "mal" el sentido específicamente moral. Siendo de advertir que los artículos pueden callarse solamente: o en los plurales, o en la construcción con "hacer" como "objetos" —que es, pues, elíptica de sustantivación—: porque los plurales y la construcción objetiva son formas de sustantivación que no tiene el singular sin el artículo o no construido como objeto del verbo.

Las sustantivaciones con el sentido específicamente moral notifican los conceptos denotantes, ya de los géneros 'bueno', 'malo', de las expresiones de los cuales son sinónimas "el bien" y "el mal", ya de las colectividades de los individuos de tales géneros, o de lo modalizado por los modos "bueno" y "malo", ya de partes de estas colectividades, ya de un solo individuo de ellas.

Siguen resultando, pues, construcciones fundamentales semánticamente las construcciones de "bueno" y "malo" con nombres y con la cópula en que notifican conceptos de modos.

Son, en suma, el "bueno" y el "malo" de tales construcciones lo que hay que estudiar fundamentalmente.

Y puesto que en tales construcciones notifican *conceptos* de *modos*, el estudio será el de estas cuatro cuestiones:

qué *clase de conceptos* son los notificados por "bueno" y "malo";

qué *clase de modos* son aquellos de que tales conceptos son conceptos;

en qué sentido son tales conceptos conceptos "*de*" tales modos;

de qué son modos estos modos, o qué es *lo modalizado* por ellos.

Pero como cuestión previa se plantea la de la "multivocidad" de "bueno" y "malo".

I) *Multivocidad de "bueno" y "malo"*

He dicho que "bien" y "mal" no tienen en algunas construcciones el sentido específicamente moral; que en alguna tiene "bien" el sentido de "muy". Recordaré ahora que es tradicional distinguir el mal "físico" y el mal "moral" y los correspondientes "bienes". Y añado que también "bueno" y "malo", y hasta "bondad" y "maldad", parecen tener más sentidos que el específicamente moral. Este mismo parece quebrarse en una pluralidad de especies o variedades que, por un lado, parecen rebasarlo, y, por otro, no dejarle un sentido genérico definible. De muchos sujetos no predicaríamos "bueno" o "malo", precisamente, sino otros adjetivos, como "admisible", "inadmisible", "lícito", "ilícito", "plausible", "reprobable", que parecen en varias relaciones con "bueno" y "malo", por ejemplo, la de designar *grados* de la bondad o la maldad morales. Un estudio exhaustivo de los sinónimos, homónimos, parónimos, antónimos de "bueno" y "malo" sería indispensable para hacer el inventario distintivo y definidor de tales sentidos todos, pero no parece indispensable para sentar que "bueno" y "malo" tienen un sentido específicamente moral, que es el único que interesa a los fines de este curso aquí, donde el estudio de las cuestiones restantes de las anunciadas pretende mostrar que es discernible por sí solo, discerniéndolo así de hecho.

II) *'Bueno' y 'malo'*

Tradicionalmente se viene incluyendo 'bueno' entre los conceptos *trascendentales*. Pero si lo modalizable por la bondad moral no son todos los existentes, sino sólo algunos —las actividades "humanas", los sujetos de éstas, las pluralidades de estos sujetos— 'bueno' no puede ser un trascendental. 'Bueno' puede ser un trascendental únicamente con

una comprensión distinta de la específicamente moral, en una comprensión de extensión universal, y metafísica, como es el dado por la tradición al trascendental 'bueno': la relación de todo existente a la voluntad divina. Y a semejante concepción de la bondad, como modo relativo de todo existente en cuanto existente, se le plantea el problema de la correlación de la maldad con tal bondad: si todo existente es bueno, ¿cómo puede ser también malo? Más aún, parece no poder haber existente malo, lejos de que el 'malo' correlativo de 'bueno' sea tan trascendental como éste. La solución: todo existente es 'bueno' en cuanto existente, y 'malo' en cuanto inexistente o existente finito, no hace más que confirmar el sentido metafísico en que necesitan entenderse "bueno" y "malo" para poder conceptuar los conceptos de 'trascendentales'.

Ni en el sentido trascendental, naturalmente, ni en el específicamente moral, ni en ningún otro, pueden ser 'bueno' y 'malo' categorías o conceptos categoriales, si éstos son únicamente 'sustancia' y 'modo'.

No queda, pues, sino que en el sentido específicamente moral sean conceptos *universales*. ¿Genéricos o específicos? Para que fuesen genéricos, sería menester que hubiese diferentes especies de la bondad y la maldad morales. Y parece haberlas, pero ¿no se tratará de una apariencia falsa? ¿Hay verdaderas especies de bondades y maldades morales, o las que parecen tales no consistirán, más bien, en que *lo modalizado* por la bondad o la maldad morales es de diferentes especies, y se trasfiere indebidamente su diferencia de especificidad a la bondad y maldad morales mismas, que serían sendas especies únicas y contrarias? Tenemos que aguardar a que nos resuelva la cuestión la continuación de este estudio.

Los conceptos universales compuestos con los conceptos situacionales dan los conceptos individuales. ¿Se extiende esta composición a los conceptos 'bueno' y 'malo'? Expresiones como "este bien" o "este mal que me haces" pueden referirse a bienes o males morales, pero ¿se refieren a la bondad y maldad mismas, como "este blanco", o a lo modalizado por ellas, como "esto blanco"?...

Tenemos que aguardar a lo mismo.

Pasemos, pues, a

III) *De qué son conceptos 'bueno' y 'malo'*

Desde luego, *no* de sustancias, sino de modos; pero ¿de qué clase de éstos?

Bondad y maldad morales parecen *cualidades*. Pero comprobémoslo examinándolas en relación con las otras tres clases de modos.

Actividades, desde luego no lo parecen: sin duda, no lo son. Aunque puedan serlo de actividades, y lo sean, efectivamente. Pero esto no se refiere a la clase de modos que sean, sino a la de lo modalizado por ellas.

Relaciones, es otra cosa. La bondad y la maldad morales parecen poder consistir en relaciones: lo bueno o malo moralmente sería tál por estar en ciertas relaciones —a bondad o maldad mismas— con otras cosas. Y en efecto, "bueno" y "malo" "para" —lo que sea, parecen expresiones con sentido propio y hasta esencial. Pero de qué relaciones se trate, no parece posible puntualizarlo antes de puntualizar lo modalizado por ellas.

Cantidades, en fin, tampoco lo son, sin duda, la bondad y la maldad morales, aunque sí sean modalizables cuantitativamente o por modos cuantitativos, puesto que parece haber bondad o maldad moral mayor y menor. Será cosa de ver en qué consista esta modalización, después de saber qué sea lo modalizado en ella, es decir, la bondad y maldad morales mismas.

Pasemos, pues, de nuevo, a

IV) *Lo modalizado por la bondad y maldad morales*

Las actividades "humanas" parecen lo propia y directamente "bueno" o "malo" moralmente. Y por ser las actividades "humanas" modos activos de las sustancias que son los sujetos humanos, individuales, vienen a ser "buenos" o "malos" estos mismos, y hasta las pluralidades de ellos: una asociación caritativa es "buena", como es "bueno" cada uno de sus miembros, por ser "buena" la actividad de la caridad misma; una cuadrilla de bandidos es "mala", como es "malo" cada uno de los bandidos, por ser "malas" las actividades de asaltar, robar y matar.

Desde que empecé a referirme a las actividades conceptuadas de 'buenas' o 'malas' moralmente, empecé a calificarlas de "humanas", escribiendo esta expresión entre comillas, no tanto por escribirla en posición verbal, cuanto para indicar que le doy una notificación y designación especial. En efecto, "actividades humanas" es una expresión ambigua: los seres humanos tienen dos clases de actividades: unas que les son comunes con todos los demás seres vivos, como ciertas actividades biológicas, o con algunos de ellos, como las que les son comunes con los animales, y otras que son privativas de ellos; la expresión "actividades humanas" puede designar ya las unas, ya las otras; entrecomillándola he querido indicar que la entiendo en la segunda designación, designando solamente las actividades *específicas* de los seres humanos, que son las únicas conceptuables de 'buenas' o 'malas' moralmente.

Tradicional y fundadamente, se conciben como tales tan sólo las actividades *libres*, que son, a su vez, las *voluntarias*. Y las cuestiones que he venido planteando, resolviendo, aplazando, se concentran ahora todas en estas dos:

¿cuáles son las actividades voluntarias y libres?

¿en qué consiste su bondad o maldad moral?

V) *La voluntad y la libertad*

Las actividades voluntarias son propiamente las voliciones, especie *sui generis* de mociones. Pero son también, derivadamente, todas las actividades psíquicas y corporales de cuya iniciación o prosecución se concibe causa eficiente una volición: otras mociones, emociones, actos de pensar, movimientos voluntarios del cuerpo. No es necesario añadir "actos de percibir e imaginar", pues que éstos son reducibles a los voluntarios de pensar y a las sensaciones, involuntarias cuando voluntariamente no se las procura.

La libertad es el concepto de la posibilidad, doble como toda, de dos o más voliciones de sendos objetos, y la volición efectiva de uno de ellos y no del otro o ninguno de los demás, concebida como no siendo efecto de ninguna causa.

Esta falta de causa y aun aquella posibilidad, se conceptúan de falsas apariencias, por inconciliables en realidad con la ley o principio de causalidad o el determinismo universal.

Kant pretendió la conciliabilidad de una causalidad de los fenómenos y una libertad en los noúmenos y postulado de la razón práctica. Pero más bien parece lo contrario: que la libertad es fenómeno de conciencia, y la causalidad y el determinismo concepción metafísica, o de modos relativos de los existentes metafísicos o de la relación entre éstos y los fenómenos. De lo que la conclusión correcta no sería negar la libertad en nombre del determinismo, puesto que los fenómenos no pueden negarse, sino que deben sólo "salvarse", o las concepciones no pueden negarlos, sino que deben pensarse justo para salvarlos; sino que sería pensar una concepción capaz de salvar el fenómeno de la libertad.

En todo caso, dentro de los fenómenos mismos, bastan los de conciencia de la voluntad y su libertad a los fines de la caracterización de su bondad o maldad morales. La concepción determinista, y la de la libertad que se conceptúa de inconciliable con ella, serían concepciones metafísicas de las que valdría lo dicho y lo por decir sobre lo metafísico en general: el conceptuar una volición de 'libre', o 'sin causa', o 'sin existente previo', o incluso 'sin preexistencia' ella misma, o de 'deter-

minada', a saber, 'por una causa', o 'con un existente previo', o incluso 'con preexistencia' ella misma, serían los casos de conceptuación "finitista" o "infinitista", respectivamente, del fenómeno de la volición, particulares de las concepciones universales "finitista" e "infinitista", respectivamente asimismo.

VI) *Las éticas*

Las voliciones tienen por objetos directos únicamente otras actividades, pues tienen otros objetos únicamente por intermedio de otras actividades. Su bondad o maldad moral no puede consistir más que en la de las actividades objetos de ellas. ¿En qué consistirá, entonces, la bondad o maldad de los actos de pensar, emociones, mociones, movimientos voluntarios o concebidos como efectos de voliciones libres?

Volvamos a las relaciones en que parecían consistir la bondad o maldad morales. Éstas parecían consistir en bondad o maldad *de* algo *a* o *para* algo. Ahora sabemos *de* qué: de las actividades voluntarias. Podemos, pues, preguntar: ¿en qué relación, y con qué, de las actividades voluntarias, consiste la bondad o maldad moral de éstas?

A esta pregunta se han dado históricamente, por las éticas, tres respuestas: .

la bondad o la maldad moral de las actividades voluntarias consiste en que éstas sean medios o impedimentos para conseguir la finalidad de la felicidad, redúzcase ésta o no al placer;

la bondad o la maldad moral de las actividades voluntarias consiste en que éstas obedezcan o no a un imperativo o ley, divina o natural;

la bondad o la maldad moral de las actividades voluntarias no consiste en niguna relación, sino en una cualidad *sui generis*.

La primera respuesta es la de las éticas eudemonistas, sean meramente hedonistas o más que esto.

La segunda respuesta es la de las éticas antieudemonistas, sea la de la virtud como la estoica, la formal kantiana, la pesimista de Schopenhauer, la nietzscheana de la voluntad de poder, las existencialistas que ponen la bondad o maldad moral en uno u otro modo del existir humano, es decir, de la naturaleza del hombre.

La tercera respuesta es la de la ética de los valores, en la variedad alemana de Brentano, Scheler y Hartmann, o en la variedad inglesa de Moore.

Naturalmente, como pasa con todo lo histórico, las tres respuestas no las han dado únicamente sendas éticas, sino también éticas que las combinan: así, el hacer consistir la bondad o maldad de las actividades voluntarias en ser medios o impedimentos para conseguir la felicidad,

combina muy bien con el hacer consistir *la* naturaleza humana en la persecución de la felicidad.

Pero el hecho, el hecho de las éticas, es que *todas son eudemonistas*, hasta las que se conceptúan a sí mismas, y generalmente, de más antieudemonistas.

La ética estoica pone el bien en la virtud, porque lo pone en la autosuficiencia del virtuoso, en su autarquía —en su soberbia; que es ponerlo, en realidad y verdad, en la satisfacción fruitiva de tal propia independencia y superioridad. El sabio estoico no es un virtuoso absolutamente infeliz: es un virtuoso cuya felicidad, *sui generis*, consiste en tal satisfacción.

Kant no es antieudemonista más que para esta vida mortal y este mundo de los fenómenos; para la inmortalidad y el mundo de los noúmenos es tan poco antieudemonista, que hace de la unión de la virtud y la felicidad el fundamento de los postulados de la razón práctica, o de la libertad, la inmortalidad y Dios; ahora bien, esto no es de hecho otra cosa que hacer de la felicidad de ultratumba la finalidad y el bien del hombre, como la hace el propio Santo Tomás.

La ética de Schopenhauer es pesimista, porque piensa que la voluntad, en que consiste esencialmente el hombre como todo, tiene una constitución cuyo funcionamiento le imposibilita conseguir la felicidad o el bien, es decir, que no se trata de que el bien no sería la felicidad, sino de que no es posible conseguir de hecho el bien o la felicidad, por infelices o malos que seamos con la voluntad toda.

Y las éticas existencialistas de la angustia o la náusea insuperables son pura y simplemente schopenhauerianas, como es para admirar que no se haya repetido cuanto debía.

En cuanto a la ética de Moore, mientras éste se dedica a criticar las demás, parece que todo va muy bien; pero cuando se pone a desarrollar una doctrina positiva de la cualidad *sui generis*, viene a parar no más que en conceptos de cuya vaguedad lo único preciso que puede extraerse es que son conceptos "para-eudemonistas" o propiamente eudemonistas; como le pasa también con su ética a Hartmann, cuando acaba señalando como criterio del rango jerárquico de los valores la "satisfacción" aneja a su realización o cumplimiento.

Aleccionado así por la historia, y encontrando la razón de ser de la lección en los fenómenos mismos de la bondad y la maldad morales, violentados por las éticas antieudemonistas en obsequio a otros fenómenos, los que las promovieron, y no conocidos por las éticas eudemonistas tal cual pueden y deben serlo, va este curso a proponer una restauración del eudemonismo como lo hará la lección siguiente.

LECCIÓN XXXVI

LA FELICIDAD Y LA INFELICIDAD

La bondad y la maldad morales son modos de las actividades específicamente "humanas", las actividades voluntarias y libres, las actividades efecto de voliciones libres y éstas mismas.

Estos modos, la bondad y la maldad mismas, consistirían en relaciones de las que los relatos serían: uno, las actividades "humanas", y otro, la satisfacción o insatisfacción "humanas".

La bondad y la maldad morales serían, pues, modos de modos: modos relativos de los modos activos que son las actividades "humanas".

Las relaciones en que consistirían, las relaciones entre las actividades "humanas" y la satisfacción o insatisfacción "humanas", serían relaciones de causalidad, final o eficiente: puede quererse una actividad como medio para la finalidad de la satisfacción, o de la insatisfacción; o puede una actividad querida como medio para tal finalidad ser causa de un efecto distinto de ésta.

El caracterizar más la bondad y la maldad morales requiere, pues, un estudio de la satisfacción y la insatisfacción "humanas", de las actividades en tales relaciones de causalidad con ellas, y de estas mismas relaciones.

La satisfacción y la insatisfacción están entre sí en una relación irreversible:

la insatisfacción "pide" la satisfacción, pero sin que sea "necesario" que la obtenga: es un hecho de experiencia que muchas insatisfacciones no son canceladas por la correspondiente satisfacción, sino que persisten o se extinguen,

la satisfacción "presupone" la insatisfacción;

de forma que, en suma, es "necesario" que la insatisfacción preceda a la satisfacción, sin que sea "necesario" que a la insatisfaccion siga la satisfacción, y es por lo pronto problemático si es "necesario" o no que a la satisfacción siga la insatisfacción.

La satisfacción presupone la insatisfacción, es decir, lo menesteroso, indigente o necesitado de la satisfacción —por carente o privado de

ésta—, que ha de ser a la vez lo susceptible o capaz de la satisfacción o lo que puede recibirla. Es lástima que habiendo para esto último el término de "lo satisfactible", no haya término para lo necesitado de la satisfacción, así que, o se usa una perífrasis como ésta, o se entiende "lo satisfactible" como siendo a la vez esto otro, que es lo que haré yo.

La satisfacción es efecto de una causa que es "lo satisfactorio". Lo "insatisfactorio" parece algo satisfactorio insuficiente, o que no basta o llega a ser satisfactorio, más bien que no pareja causa de la insatisfacción, pero hay que usarlo en este sentido.

Pero, a todo esto, ¿qué son lo satisfactible y lo satisfactorio?

Lo satisfactible son en general ciertos modos de las actividades biológicas o vitales en general, como el hambre y la sed; en especial ciertos modos de las actividades específicamente "humanas", como el hambre o la sed de saber, que va desde la curiosidad hasta la filosofía;

y lo satisfactorio son, en general o en especial, las actividades con que se satisfacen tales modos, como el comer y el beber, el averiguar y el filosofar, y los objetos o instrumentos de ellas, como la comida y la bebida.

Hay que distinguir, pues, entre

las actividades insatisfechas, satisfactibles y satisfechas

y las actividades de satisfacción o insatisfacción, satisfactorias o insatisfactorias, con sus objetos o instrumentos,

que únicamente cuando son efecto de voliciones libres son *buenas* o *malas* moralmente, según que sean actividades de *satisfacción* o de *insatisfacción* por causalidad final o eficiente.

Así, una cosa son el hambre y la sed o la saciedad

y otra el comer y beber, con la comida y bebida,

que, voluntarios y libres, en cuanto causan la satisfacción del hambre y la sed o la saciedad son buenos, pero en cuanto causas, como también causan, la insatisfacción de la indisposición o la enfermedad, son malos, aunque causen la satisfacción de la gula o de la embriaguez, por una de las complicaciones que vamos a ver.

Pues, en efecto, las actividades satisfactibles y las satisfactorias o insatisfactorias, se integran en un sistema de varias dimensiones, en cuya complicación se encuentra la razón de ser de las grandes objeciones hechas a la ética eudemonista, pero en la que puede encontrarse la solución de estas objeciones.

En una primera dimensión, todas estas actividades son

ya actividades generales a los seres vivos, como la de nutrición y el alimentarse,

ya, si no actividades especiales de algunos seres vivos, como los seres humanos, o incluso sólo de algunos seres humanos, como el filosofar, sí especializaciones de las generales, como el comer como un *gourmet*,

ya, si tampoco actividades individuales de sendos seres vivos, o de sendos seres humanos, si éstos solos son verdaderos individuos o individuos plenamente tales, sí individuaciones de las generales o especiales, como el comer como un *gourmet* único, por ejemplo, quizá como el antiguo Lúculo o el moderno Brillat-Savarin, o como el filosofar como Platón o como Kant.

Ya esta primera dimensión trae consigo la relatividad al género de los vivientes, a las especies de éstos y a los grupos internos a una especie, y últimamente a los individuos mismos, en todo caso a los humanos, de las actividades necesitadas y capaces de satisfacción y de las actividades de satisfacción o insatisfacción de las anteriores, y con éstas de la bondad y maldad morales, o el relativismo genérico, específico e individual o individualista de la moralidad. Pero este relativismo no se aprecia ni siquiera se ve bien sino en la complicación con otras dimensiones.

Porque en una segunda de éstas, las actividades necesitadas y capaces de satisfacción y las de satisfacción o insatisfacción de las anteriores, se presentan a cada individuo, en todo caso a cada individuo humano, como propias o ajenas, y en cuanto tales, en las relaciones integrantes de otras dimensiones.

Una tercera de éstas es aquella en que las actividades satisfactibles y las satisfactorias o insatisfactorias se presentan como inferiores o superiores. Como inferiores se presentan las genéricas a los seres vivos; como superiores, actividades especiales o individuales; como sumas, algunas de éstas. Así se presentan, naturalmente, sólo a los sujetos humanos de las penúltimas o de las últimas. Los seres humanos en general se conciben como superiores a los demás seres vivos. Los seres humanos en general, también, no pueden menos de tener las mismas actividades, satisfactibles y satisfactorias, *generales* o en que les va la vida, como el hambre y sed y el comer y beber, o la necesidad de saber de las cosas absolutamente indispensables a la vida humana más rudimentaria. Pero no todos los seres humanos tienen las mismas actividades, ni satisfactibles ni satisfactorias, especiales o individuales: así, la filosofía y el filosofar son privativas de la especie o grupo tan especial y tan poco numeroso de los seres humanos que son los filósofos, o actividades de las que no han tenido ni tienen ni idea la inmensa mayoría de los seres humanos. Pues bien, a los seres humanos que no son sujetos de estas actividades especiales e individuales, sino sólo de las genéricas, no pueden presentarse éstas como inferiores a aquéllas; pero los sujetos de las especiales o individuales conceptúan éstas de superiores

a las genéricas, y unas especiales e individuales a otras, y en casos han hecho compartir esta manera de conceptuar a sus congéneres: así, los filósofos han conceptuado la filosofía y el filosofar de sumas actividades humanas posibles, y hecho compartir esta conceptuación de ellas a sociedades o culturas enteras.

Tal jerarquía de las actividades es una jerarquía de las satisfacciones que piden o que dan, jerarquía ésta sentada conforme a criterios consistentes en ciertos modos de las satisfacciones mismas, ya cuantitativos, como la intensidad o la duración, ya cualitativos, como la pureza, de mezcla, antecedencia, concomitancia o consecuencia, de insatisfacción, o la profundidad o altura o sublimidad, que son cuantitativas únicamente en la expresión figurada.

Los más de los seres humanos no son capaces de más satisfacciones que las más físicas, o las espirituales más elementales y toscas, y no conocen por propia experiencia otras, ni siquiera son capaces de "figurárselas" adecuadamente, lo que plantea el problema de la "imaginación" emocional y mocional. Los humanos capaces de satisfacciones más refinadas, y efectivos conocedores de ellas por propia experiencia, las conceptúan de superiores a las que conceptúan correlativamente de inferiores sin conocerlas todas por propia experiencia, sino figurándoselas por analogía con las que por propia experiencia conocen. Así, no es indispensable que el filósofo se emborrache, ni menos, asesine, para que conceptúe de infinitamente inferiores a la satisfacción del filosofar las satisfacciones que dan al borracho el emborracharse y al vengativo el asesinar: porque aun emborrachándose, y no se diga asesinando, pudiera no experimentar satisfacción alguna.

En una cuarta dimensión, en que se entretejen todas las demás y resulta así la decisiva, las actividades satisfactibles, o las satisfactorias o las satisfacciones, resultan inconciliables unas con otras.

Dentro de las propias son frecuentemente inconciliables satisfacciones inferiores y satisfacciones superiores, por ejemplo, la de la gula y la de la salud.

Entre las propias y las ajenas hay en unos casos la conciliación perfecta del consistir la propia en la ajena, como la que da a la persona que quiere a otra con cualquier especie de amor toda satisfacción de esta otra: son los casos de las satisfacciones perfectamente altruistas; pero en otros casos no es posible la satisfacción propia más que a costa de la ajena, como la que le da el robo al ladrón, o al envidioso el mal del envidiado, y son los casos de las satisfacciones más propiamente egoístas.

Por las complicaciones del entretejimiento de las dimensiones parece posible resolver las objeciones hechas al eudemonismo con los fenómenos del relativismo del bien y del mal y del cruce de éstos.

Si la bondad y la maldad de las actividades consisten en lo satisfactorio o insatisfactorio de éstas, como las satisfacciones e insatisfacciones son relativas incluso a los distintos individuos, en el sentido de que la actividad satisfactoria para un individuo es insatisfactoria para otro, tendrán esta relatividad la bondad y maldad mismas; pero hay actividades que no pueden menos de ser buenas o malas para todos. Por ejemplo: al criminal pueden darle satisfacción actividades de las que la sola idea da horror a quien no lo es, y que no pueden menos de ser malas a pesar de la satisfacción que den al criminal. Pero ¿qué fenómeno designa exactamente la expresión "no pueden menos de ser malas a pesar de la satisfacción que den al criminal"? ¿Que no pueden menos de ser malas o insatisfatorias para el criminal? Sin duda que no. ¿Que no pueden menos de ser malas o insatisfactorias para quien no es un criminal? Sin duda que sí, pero no sería bastante. ¿Que debieran ser malas o insatisfactorias para el criminal? Sin duda que sí, pero la condición sería que el criminal no lo fuera; fuera como quien no lo es. ¿Que el criminal debiera efectivamente no serlo? Sin duda también que sí, pero no para él, sino para quien no lo es. ¿De qué se trata, en realidad y en el fondo? De un caso de conceptuación de *satisfacciones ajenas* como inferiores, o insatisfacciones, o *malas*, si *propias*. Esta relatividad es un hecho tan incontrarrestable como aquel que viene a ser, el de la desigualdad hasta individual de los seres humanos, dentro de la igualdad genérica, pero sólo genérica, de todos ellos. De hecho se saca tradicionalmente esta consecuencia: ah, pues si la bondad y la maldad no son universales o absolutas en el sentido de independientes de todo relativismo, yo no me considero obligado a nada más que a lo que me satisfaga, sea lo que sea. Pero ¿qué se quiere decir con esto? ¿Que si el matar no es malo para el criminal, se matará? En vez de querer el no criminal que el criminal sea como él, ¿querrá ser él como el criminal? La idea del absolutismo de la bondad y la maldad tiene dos motivos irracionales e inconscientes: el afán de librarse de los imperativos morales: exigiendo que sean universales para ser obligatorios, como no son ni pueden ser universales...; el afán de imponerse con los imperativos morales: exigiendo que sean universales los propios... Por eso no hay ética más inmoral que la del imperativo categórico *kantiano*: buenas serían únicamente las satisfacciones generalizables a todos los seres humanos; pero resulta que las generales o más generalizables son las ínfimas, y que las sumas pueden tener que ser individuales. No. La moral debe sentar el imperativo categórico "individuado": a quien co-

noce por experiencia una satisfacción superior, ésta, prescindiendo de toda posible o imposible extensión a otros, le obliga, incluso en el sentido de que no renunciará a ella por no poder hacerlo: quien no es un criminal no mata solamente porque nadie debe matar, sino porque, aunque todo el mundo debiera hacerlo, no lo haría, como los "objetantes de conciencia" contra el servicio militar, o incluso los defensores de los animales contra toda matanza de éstos: porque no pueden matar porque les repugna matar, o en suma, porque no son criminales. Lo que éstos pueden y deben, es esforzarse por educar a sus congéneres, de suerte que se les igualen lo más posible; remplazando con esta razón de comprensión y educación el motivo irracional de la imposición.

Tal me parece que es el fondo profundo de la idea central de la Ética de Aristóteles: la de que las virtudes morales son términos medios no matemáticos, sino fijados por el que tiene aquella de las virtudes intelectuales —que, éstas, no son términos medios— que es la prudencia. El prudente aristotélico es el virtuoso por excelencia: es el que, por tener la virtud intelectual ética por excelencia, la prudencia, fija prácticamente el medio de las virtudes morales, o tiene también éstas, y es, por tanto, el criterio de la bondad y maldad para sí mismo y para los demás, y el modelo y medida de la moralidad para éstos, o la versión del hombre-medida de Protágoras en que se apropia éste Aristóteles.

Del relativismo de la bondad y maldad es una especie de ápice el cruce de éstas. Los ejemplos clásicos del fenómeno son los placeres o satisfacciones malos o insatisfactorios, y los dolores o insatisfacciones buenos o satisfactorios: el placer o satisfacción de la gula, malo para la salud; el dolor o insatisfacción de la operación quirúrgica, buena para la salud. Pero al punto se ve que se trata de la jerarquía de las satisfacciones: la satisfacción de la gula es inferior a la de la salud; la satisfacción momentánea del evitar la insatisfacción de la operación, inferior a la de la salud. Y ello no ya de un individuo para otro, sino para un mismo individuo.

Con este cruce se relaciona una cuestión clásica de la Ética: la del intelectualismo moral cuyo arquetipo histórico es el socrático "*oydéis kekōn hamartanei*", "nadie hace el mal a sabiendas", y la de su contrario, el realismo moral cuyo arquetipo proverbial es el ovidiano "*video meliora proboque, deteriora sequor*", "veo el bien, pero hago el mal". Al denominar al contrario "realismo", he delatado lo que pienso en último término de la cuestión. El intelectualismo socrático me parece una de las idealizaciones de la realidad que son favoritas del filósofo, por carácter —la soberbia— y consecuente profesión —la filosofía, culminante en teología— empeñado en la divinización, deificación o apoteosis del hombre, siquiera sea en la sola personalidad de él, del

filósofo. Pero si nadie hiciese el mal a sabiendas, si el hacer el mal fuese siempre un error, simplemente ¿no sería en último término un error inocente, moralmente?, es decir, se *reduciría* a un error intelectual, o no existiría, en realidad, la maldad, sino pura y simplemente la bondad: todos los hombres serían, y siempre, moralmente buenos; tan sólo desacertarían intelectualmente con frecuencia; o a la inversa: los hombres desacertarían intelectualmente con frecuencia, pero todos serían siempre moralmente buenos. Ahora, no es solamente que esta concepción no sea una *interpretación* de los hechos, por *negarlos*; una interpretación de los hechos de la bondad y maldad morales, por negar *la maldad*, que no consistiría en el error, meramente intelectual, de querer el mal bajo la apariencia del bien, o de querer un bien falso, sino que no es verdadera maldad si no es la voluntad del mal como mal; es que tal negación del hecho de la maldad, es una negación de la mitad de la realidad humana, y mitad esencial: es una negación de la naturaleza humana, de la esencia misma del hombre, al que es tan esencial la maldad como la bondad, al no ser más, indudablemente, Dios que demonio, o de quien, si la bondad pura o la divinidad puede ser el *ideal* sin duda alguna no es la realidad toda, que comparte, cuando menos, con la maldad o lo demoniaco. El intelectualismo socrático es más inmoral aun que el universalismo kantiano: éste hace *posible* la negación de la moralidad, exigiendo a ésta un requisito imposible; aquél niega la *realidad* misma de la inmoralidad.

Pero percatémonos de esta realidad, más aún de lo que cualquiera está percatado de ella por la experiencia toda de las cosas humanas, propias y ajenas, individuales y colectivas e históricas: destacando la concepción de la maldad dentro de la concepción toda de la bondad y la maldad con los conceptos de la satisfacción y la insatisfacción.

Hay una jerarquía de las actividades "humanas" por su bondad o maldad.

Las mejores serían las superiores según los criterios antes señalados, siendo de advertir que no serían las más generales, sino todo lo contrario: las privativas de la minoría de los mejores, por sujetos de ellas; lo que hace muy problemáticos criterios o principios cuantitativos como el utilitarista de "la mayor felicidad del mayor número".

Las actividades altruistas serían mejores que las egoístas.

Peores serían aquellas en que se conjugasen el dejar insatisfechas actividades básicas o superiores ajenas por dar satisfacción a actividades propias inferiores.

Pero las pésimas, aquellas en que consistiría la maldad más propiamente tal, serían:

aquellas en que la satisfaccion propia estuviese precisamente en la insatisfacción ajena, como en la alegría del mal ajeno, "el placer de la venganza", el sadismo, que serían la maldad propiamente demoniaca, satánica; y en fin,

la voluntad de la insatisfacción universal, incluso la propia: el nihilismo moral, y *por él, ontológico*: la desesperación demoniaca, satánica, el odio a todo, la voluntad de aniquilación universal.

Esta voluntad es la significada por los imperativos "inmorales", "haz el mal", "no hagas el bien", motivados por ella, y es el extremo contrario de otra, a la que debemos arribar partiendo de la siguiente comprobación de hechos.

Al exponer, al principio de la lección, las relaciones entre la satisfacción y la insatisfacción, las resumí, diciendo: es "necesario" que la insatisfacción preceda a la satisfacción, sin que sea "necesario" que a la insatisfacción siga la satisfacción, y es por lo pronto problemático si es "necesario" o no que a la satisfacción siga la insatisfaccion. Hice esta última reserva, porque siendo un hecho que las satisfacciones todas, biológicas en general y "humanas" más en especial, son *pasajeras*, es decir, seguidas de nuevas insatisfacciones, aunque no lo sean todas igualmente, cabe plantear la cuestión de si se tratará efectivamente sólo de un hecho, biológico y humano, pero que a la satisfacción en general o en sí no le sea esencial el ser pasajera o seguida de nueva insatisfacción, sino que la satisfacción en general o en sí pueda ser por esencia o en principio perduradera, permanente. El alcance de esta cuestión se verá en seguida, pero por lo pronto parece forzoso reconocer que a las satisfacciones biológicas y humanas les sería esencial el ser pasajeras, en la medida en que a la vida en general y a la humana en especial les sea a su vez esencial la mocionalidad rítmica o reiterativa en que consisten: no las solas actividades biológicas obtienen satisfacciones que no las extinguen definitivamente, sino que les permiten reiterarse, siendo así las insatisfacciones recurrentes; hasta las más puras actividades espirituales son entrecortadas, ya desde fuera de ellas, como por la fatiga y el sueño, a los que se rinden y que las hacen intermitentes, ya desde dentro de ellas mismas, como los estados de falta de inspiración en la creación artística, de penuria de ideas en lo intelectual, de sequedad e insatisfacción desoladora en las experiencias místicas. Ya Aristóteles dice nostálgicamente que, como el dios está siempre, pensándose a sí mismo, beatamente, sólo le es dado al hombre estar en los raros y cortos momentos de su vida en que participa, mediante la teoría o contemplación, del pensamiento-beatitud divinos.

Tal realidad de la satisfacción y la insatisfacción biológicas y humanas, es lo que hace verdaderamente notable el concepto de 'la felici-

dad', y el correlativo de 'la infelicidad'. Éstas se han definido tradicionalmente en términos cuya estrechez ha sido reiterada razón para rechazar el eudemonismo: así, al definir la felicidad por el placer, entendiendo por éste el sensible. Pero se puede y debe definirlas en términos a los que no puede achacarse estrechez alguna qué sea reiterable razón contra el eudemonismo. La felicidad, como un *estado de satisfacción* —añadir "pura, plena", sería, en rigor, pleonástico. La infelicidad, como un *estado de insatisfacción* —"exclusiva, absoluta", sería, en rigor, igualmente pleonástico. En estas definiciones hay que examinar los dos miembros: la satisfacción e insatisfacción y el estado. Pero el primero está ya examinado. El anterior examen de la satisfacción y la insatisfacción ha obedecido al propósito de pasar de estos conceptos a los que, concibiendo un *estado* de satisfacción e insatisfacción, piensan los de la felicidad e infelicidad. Queda, pues, examinar el segundo miembro, el estado, o el concebir un estado de satisfacción o insatisfacción.

'Estado' connota 'estático', 'estabilidad'. Un 'estado de satisfacción' connota, pues, a su vez dos notas, dos modos en correlación: de satisfacción 'pura' o 'plena' —que es por lo que esta expresión de ella sería, en rigor, pleonástica, según indiqué—, es decir, sin *resto* de insatisfacción alguna, y un estado sin *recaída* en insatisfacción alguna. La pureza o plenitud y la estabilidad de la satisfacción se requieren mutuamente. Correlativamente, un 'estado de insatisfacción' connota estas otras dos notas: de insatisfacción 'exclusiva' o 'absoluta' —que es por lo que esta expresión de ella, sería, en rigor, pleonástica, según indiqué también—, es decir, sin obtención de satisfacción alguna, y un estado sin obtención de satisfacción alguna *nunca*. Lo exclusivo o absoluto y lo estable de la insatisfacción se requieren asimismo mutuamente. Pero un estado de insatisfacción absoluta no sería muy estable, no porque le pusiera término alguna satisfacción, sino porque de suyo tendría término con el de la vida, con la muerte, que acarrearía. La vida requiere siquiera un mínimo de satisfacción para seguir adelante, reiterado tantas veces cuantas haya de seguir adelante. Un estado de satisfacción pura o plena y permanente, por su parte, no es la realidad de la vida en general, ni humana en especial, según lo que expuse antes. Los hechos son, pues, que los seres vivos vivimos en general en un estado intermedio entre la satisfacción y la insatisfacción, mixto de insatisfacciones y satisfacciones encabalgadamente alternantes, que se especifica muy diversamente y hasta se individúa. Resulta, pues, que los conceptos de 'la felicidad' y 'la infelicidad' son conceptos de objetos contrarios a los hechos, a la realidad, y que por lo mismo plantean el problema de su razón de ser, de la razón de que se piensen, en términos parejos a aquellos en

que plantearon el problema de la suya los conceptos metafísicos: conceptos de objetos contrarios a los hechos no pueden tener su razón de ser en los hechos, en los fenómenos, en los objetos que son éstos; no pueden tenerla más que en el sujeto.

Y para el caso es igual que los conceptos se restrinjan al hombre, con quienes han pensado que ni los animales superiores son capaces de felicidad o infelicidad propiamente tales, por pensar que éstas consisten en estados de satisfacción o insatisfacción de actividades en las que deben entrar las humanas más especiales y superiores, para hacer los estados de felicidad o infelicidad propiamente tales: si para que un hombre sea feliz o infeliz sería condicion *necesaria* la satisfacción o insatisfacción de sus actividades meramente biológicas —contra las paradojas de la felicidad en medio del hambre y la sed más extremadas—, la condición *suficiente* sería sólo la satisfacción o insatisfacción de actividades específicamente humanas, ya que no de las sumas de todas, si no se quiere hacer de la felicidad una exclusiva, no ya del hombre, sino de ciertos hombres, los superiores, según ellos mismos...

La susodicha paridad de términos en el planteamiento de los problemas sube de punto cuando se toma en cuenta que no se piensa sólo el concepto de 'la felicidad', sino incluso el de 'la felicidad infinita' como fin último del hombre, y el correlativo de 'la infelicidad infinita'. Conceptos que, juntamente con los de los infinitos de los que el estudio de la razón de ser se había aplazado, para esta coyuntura, van a ser el asunto de la lección siguiente.

LECCIÓN XXXVII

LA RAZÓN PURA Y LA RAZÓN PRÁCTICA

El bien y el mal —morales— son:

o el conjunto de los existentes modalizados por la bondad o la maldad —morales—,

o estos mismos modos, de la bondad y la maldad.

Los existentes modalizados por estos mismos modos son:

las actividades "humanas", o voluntarias y libres, satisfechas o insatisfechas y satisfactorias o insatisfactorias;

los sujetos humanos de estas actividades en cuanto sujetos de ellas, en cuanto las causan o efectúan voluntaria y libremente;

y las pluralidades —grupos, instituciones... — de estos sujetos en cuanto tales sujetos.

Los modos mismos de la bondad y la maldad son lo satisfecho o insatisfecho y lo satisfactorio o insatisfactorio de las actividades, es decir, la satisfacción o insatisfacción mismas y la causación final o eficiente de éstas.

Las satisfacciones o insatisfacciones (de las actividades) de los distintos sujetos están en relaciones de relatividad a éstos, superioridad o inferioridad para unos u otros, y compatibilidad o incompatibilidad de unas con otras en un mismo sujeto o de las de uno o unos sujetos con las de otro u otros, que hacen que

una actividad satisfactoria o buena para unos o uno sea insatisfactoria o mala para otros u otro, o viceversa;

y la satisfacción de una actividad de un sujeto superior o inferior para él sea incompatible con la de otra del mismo, inferior o superior para él.

Las satisfacciones presuponen sendas insatisfacciones, y son pasajeras o seguidas de nuevas insatisfacciones, lo que no es sino una manifestación de la constitución de hecho del hombre, de la naturaleza o esencia que tiene de hecho el hombre: la vida.

Lo pasajero de las satisfacciones y las anteriores relaciones en que están ellas y las insatisfacciones, hacen que el *estado* real, por único

posible, de los humanos, sea un estado intermedio entre la satisfacción y la insatisfacción, o mixto de satisfaccione(s) e insatisfaccione(s).

Y sin embargo, o justo por ello, los hombres han pensado los conceptos de

un 'estado de satisfacción' sin resto de insatisfacción ni recaída en insatisfacción alguna,

y un 'estado de insatisfacción' sin satisfacción alguna nunca,

o los conceptos de 'la felicidad' y 'la infelicidad',

que no son, pues, conceptos de hechos o fenómenos, sino, por tanto, de objetos o existentes metafísicos.

Lo que es remachado por el hecho de que los hombres han pensado, no simplemente tales conceptos, sino los de una 'felicidad' y una 'infelicidad' 'infinitas', y todo infinito real es metafísico.

Porque por lo pronto no parece que los conceptos de 'felicidad' e 'infelicidad' comprendan esencialmente la nota de la 'infinitud'.

El 'estado de satisfacción' sin recaída en insatisfacción alguna, y el 'estado de insatisfacción' sin satisfacción alguna nunca, parecen poder entenderse como: sin recaída o sin satisfacción *mientras exista el sujeto*; no como comprendiendo esencialmente la existencia infinita, ni, menos, la correspondiente esencia, o ente, infinito.

Y también parecen entenderse como 'estado de satisfacción' pura o plena, pero finita, y 'estado de insatisfacción' exclusiva, pero finita, si el sujeto es él mismo finito.

En todo caso, el "origen", la razón de ser de tales conceptos, no puede estar directamente en los fenómenos. No puede estar más que en los fenómenos en cuanto objetos de premisas de conclusiones integradas con tales conceptos, o en cuanto objetos de teoremas inferidos de postulados integrados por tales conceptos; o en el resto de los sujetos, en la emocionalidad y mocionalidad de éstos.

La resolución de la cuestión requiere puntualizar las relaciones de estos conceptos metafísicos de la razón práctica con los conceptos metafísicos de la razón pura, objeto de las lecciones anteriores. Pero esta puntualización requiere, a su vez, una de la comprensión de estos conceptos metafísicos de la razón práctica más cabal que lo dicho de ellos hasta ahora.

Si el bien es:

o el conjunto de los existentes modalizados por la bondad,

o este mismo modo,

y los existentes modalizados por la bondad son fundamentalmente las actividades voluntarias y libres satisfechas y satisfactorias,

y la bondad misma es la satisfacción y la causación de ésta;

y si la felicidad es el estado de satisfacción

y la felicidad infinita el estado de satisfaccion infinita,
la felicidad y la felicidad infinita resultan el bien y el bien infinito
y las actividades voluntarias y libres causantes de ellos, las buenas por excelencia,
y la voluntad misma de estas actividades, la buena por excelencia, la bondad misma, en este sentido (que sería la razón del concepto).
Y si el mal es:
o el conjunto de los existentes modalizados por la maldad,
o este mismo modo,
y los existentes modalizados por la maldad son fundamentalmente las actividades voluntarias y libres insatisfechas o insatisfactorias,
y la maldad misma es la insatisfacción y la causación de ella;
y si la infelicidad es el estado de insatisfacción
y la infelicidad infinita el estado de insatisfacción infinita,
la infelicidad y la infelicidad infinita resultan el mal y el mal infinito
y las actividades voluntarias y libres causantes de ellos, las malas por éminencia,
y la voluntad misma de estas actividades, la mala por eminencia, la maldad misma, en este sentido (que será la razón del concepto).

Hay que percatarse de que existe de hecho esta maldad, esta voluntad, de la infelicidad, y de la infelicidad infinita, de la insatisfacción exclusiva, absoluta y universal, y no sólo la bondad, la voluntad de la felicidad, y de la felicidad, de la satisfacción pura, plena, infinita entitativa y existencialmente, aun cuando los hechos fuesen la generalidad prácticamente universal de esta voluntad de la felicidad y lo excepcional de la voluntad de la infelicidad. Pero, ¿son estos los hechos? ¿Queremos todos en todo momento la felicidad propia y ajena de todos en todo momento, y únicamente en momentos excepcionales la infelicidad ajena de alguno en algún momento, y en momentos más excepcionales aún la infelicidad propia por un momento? ¿o cuantas veces pensamos la inexistencia de alguien, queremos en el fondo su infelicidad? ¿y cuántas veces no hemos querido los seres humanos la inexistencia de todo, queriendo la de nosotros mismos, y queriendo tal inexistencia, no hemos querido la infelicidad, el mal universal?... Quizá los momentos, si no los estados, no ya de hastío de todo, incluso o fundamentalmente de nosotros mismos, sino de odio a todo, incluso a nosotros mismos, de odio aniquilador, siquiera *in mente*, de voluntad de inexistencia de todo, incluso de nosotros mismos, por decepción y desesperación de todo, desde luego de nosotros mismos, no sean tan raros como quisiera la hipócrita idealización de las cosas humanas a que el hombre es tan propenso, incluso en tales estados o momentos, más experimentados que confesados; quizá no sean tan raros en los

fondos, velados por tal hipocresía, de la maldad humana, del sadismo y del masoquismo, los de las grandes hecatombes históricas de guerras y persecuciones, los de los crímenes cometidos a la luz pública o que salen a ella, y los de los pliegues y repliegues de la intimidad personal más recónditos incluso para uno mismo. Los grandes filósofos han solido ser grandes exponentes de tal hipocresía. Los moralistas, religiosos o laicos, menos. La psicología de nuestro tiempo, desde Nietzsche —que se tenía por el genio psicológico de la filosofía— y Freud, y la literatura de nuestro tiempo, y no sólo la existencialista *stricto sensu*, sino toda la mayor de la época, con Kafka, Joyce, Faulkner..., y sus antecedentes y maestros, como Dostoyefski, se ufana de haber acabado con ella.

Vengamos, pues, a la puntualización de las relaciones de estos conceptos metafísicos de la razón práctica con los conceptos metafísicos de la razón pura.

Recordemos cuáles eran estos últimos:

los entes y las existencias infinitos, a saber:

las almas y los espíritus finitos, pero eternos o inmortales

y

el ente infinito de existencia infinita o existente necesario, o el Infinito, sea el mundo o Dios.

Y recordemos cómo llegamos a ellos: partiendo de la negación, de la 'inexistencia', y de los trascendentales modales:

'existencia finita', o 'contingente', o 'posible', o 'inexistencia'

y 'existencia infinita' o 'necesaria'.

Y recordemos cómo reconocimos en la 'inexistencia de lo existente' o 'la nada' y 'el Infinito' las categorías, *lato sensu* cardinales de la razón pura o teórica humana.

Y recordemos, en fin, lo que era el Infinito: en cuanto *ente* infinito, ya el conjunto de todos los modos valiosos, particularmente de todos los *bienes*, "composibles" y concebidos como 'infinitos', ya el conjunto "dialéctico" de todos los modos, valiosos y contravaliosos, abarcando, pues, todos los bienes y *males*.

Y al punto advertimos la relación que hay entre este Infinito y la felicidad infinita: la relación de la identidad: la felicidad infinita, el estado de satisfacción infinita entitativa y existencialmente, el bien infinito, es el Infinito mismo, es Dios mismo. Es por lo que las éticas eudemonistas han concebido la felicidad infinita fin último del hombre como una participación de éste en la felicidad infinita de Dios, en la Divinidad misma, es decir, han concebido como fin último del hombre la divinización, deificación o apoteosis, en alguna medida y forma, del hombre.

Quizá no advirtamos tan al punto la relación entre la infelicidad infinita y la inexistencia, pero una reflexión nada larga ni difícil la hace advertir. En la lección anterior ya indiqué cómo un estado *de* insatisfacción absoluta, o la infelicidad, sería la muerte, la inexistencia, al menos del viviente en cuanto tal. ¿Qué puede ser un 'estado de insatisfacción infinita' entitativa y existencialmente, o lo que es lo mismo, cuál puede ser la comprensión de tal concepto? Ante todo, advirtamos que la insatisfacción, aunque lleva este nombre negativo, por su relación de oposición o contrariedad "formal" con la satisfacción, no es algo puramente negativo, de ésta, de la satisfacción; no es una mera falta, ausencia o privación de ésta; es una "vivencia" de contenido, constitución o consistencia tan "material" y positiva como la de la satisfacción: el hambre y la sed no son mera falta, ausencia o privación de la saciedad, sino vivencias características, peculiarmente penosas, dolorosas; la ignorancia consciente de sí —porque la absoluta es como si no fuera, ya lo indiqué en su lugar—, o lo que es lo mismo, el saber consciente de su limitación, tampoco es una mera falta, ausencia o privación de más saber, sino la vivencia de una peculiar, característica mutilación, deficiencia en desazón e inquietud. El estado de insatisfacción infinita puede ser, pues, el conjunto de tales vivencias concebidas como 'infinitas'. Así es como viene a concebirlo el dogma del Infierno, aunque más figurada que conceptualmente, y más existencial que entitativamente: las almas finitas de los condenados no serían capaces de penas infinitas sino existencialmente, por la eternidad. Pero, por otra parte, como estado de insatisfacción o infelicidad infinita, o como mal infinito, puede concebirse —y se ha concebido de hecho, en la historia, en particular en la de la filosofía y teología— la inexistencia, la nada: si el bien es el estado de satisfacción infinita, el mal no puede estar en nada como en la negación del bien, en la negacion de tal estado, en la aniquilación de toda satisfacción, incluso mera mente posible, con la aniquilación de todo. Cuando odiamos a alguien hasta desearle, no ya un mal cualquiera, sino la muerte, le deseamos ésta como el mal mayor posible, sea porque la identifiquemos, aunque sea tan sólo por efecto del odio mismo mientras nos posee, con la inexistencia, sea porque la creamos seguida de "muerte eterna".

Así se sentaron las ecuaciones:

el ser (el ente y la existencia puros, infinitos) = el bien,

el mal = la privación de ser, el no ser.

En suma:

las categorías cardinales de la razón pura o teórica y las de la razón práctica son las mismas.

Y ahora se trata de dar con la razón de ser de ellas: del Infinito, el bien infinito, Dios, y la inexistencia, la nada, como el mal.

Una vez más:

no puede estar directamente en los fenómenos:

ninguna infinitud es fenoménica;

y la inexistencia tampoco: es una manera de concebir los fenómenos de la aparición y desaparición.

Una vez más:

no está en los fenómenos como objetos de premisas de conclusiones integradas por tales categorías, o como objetos de teoremas inferidos de postulados integrados por tales categorías:

todos los raciocinios que infieren de tales premisas tales conclusiones, o de tales postulados tales teoremas, son paralogísticos, y no meramente de hecho, sino por esencia:

porque en el paso de los fenómenos a lo metafísico no puede menos de haber una *metábasis eis allo genos* y por ende una *quaternio terminorum*,

y por lo antinómico de tales conceptos.

Luego la razón de ser de ellos no puede estar más que en la emocionalidad y mocionalidad humana.

Y en efecto; estudiemos la voluntad misma y las emociones más esencialmente relacionadas con ella.

Es una exclusiva del hombre el conceptuar sus satisfacciones e insatisfacciones de 'bienes' y 'males', y el querer, ya las satisfacciones o bienes, ya las insatisfacciones o males. Pero entre las satisfacciones o bienes y las insatisfacciones o males, por un lado, y la voluntad, por otro, se interponen unas emociones-mociones peculiarísimas y fundamentales, el amor y el odio. Éstos son arquetípicamente "intencionales": son relativos a lo amado y lo odiado.

Éstos, a su vez, son *propia* y *primariamente* los *sujetos* de satisfacciones o insatisfacciones *en* las que están las *propias*: lo amado y lo odiado son propia y primariamente *personas*, ajenas y la propia;

amada es aquella persona en cuyas satisfacciones o insatisfacciones están las propias: la satisfacción o insatisfacción de la persona ajena amada hace la satisfacción o insatisfacción del amante; y únicamente la satisfacción propia es compatible con el amor de sí mismo, mientras que la insatisfacción propia sería compatible únicamente con el odio de sí mismo;

y odiada es aquella persona en cuyas satisfacciones o insatisfacciones están las insatisfacciones o satisfacciones propias: la satisfacción de la persona odiada hace la insatisfaccion de la que la odia, así como la insatisfacción de aquélla hace la satisfacción de ésta; y la satisfacción

propia es incompatible con el odio de sí mismo, con el que es compatible únicamente la insatisfacción propia.

Pues bien, el odio en general motiva la volición del mal de lo odiado, de su insatisfacción, y cuando es suficientemente intenso, incluso la volición de la muerte, de la aniquilación de lo odiado, volición que *requiere pensar la 'inexistencia'* de lo odiado. El concepto de 'inexistencia' se presenta así motivado, causado eficientemente por la volición motivada, causada eficientemente, a su vez, por el odio.

Correlativamente, el amor en general motiva la volición del bien de lo amado, de su satisfacción, y cuando es suficientemente intenso, la volición de la felicidad, e incluso de la felicidad infinita, de lo amado, volición que *requiere pensar la 'infinitud'* de la felicidad o estado de satisfacción de lo amado, entitativa y existencialmente, es decir, la infinitud de la existencia de lo amado. El concepto de 'infinitud' se presenta así motivado, causado eficientemente por la volición motivada, causada eficientemente, a su vez, por el amor.

O en conclusión: que la razón de ser, que no podía ser más que subjetiva emocional o mocional, de las categorías —*lato sensu*— cardinales de la razón pura y práctica a la vez, o de la razón humana sin más, parece estar en el amor y el odio a los entes y existencias amados u odiados.

Y a tal conclusión son, sin duda, indiferentes las razones de ser, a su vez, del amar u odiar a tales o cuales entes y existencias, sean determinables o no, o incluso incognoscibles.

Una vez ahí, por obra del amor y el odio, la 'inexistencia' y la 'infinitud', no parece a su vez obra mayor dar razon de su extensión a todos los casos en que se conciben existentes como 'inexistentes' o como 'infinitos'. Al revés: estos casos corroboraron la génesis erótica y misológica de tales conceptos, que da de las irregularidades señaladas en su aplicación una razón que no da ninguna otra doctrina acerca de ellos. Así, ¿por qué se conciben las almas animales como mortales y las nuestras humanas como inmortales, aunque no sólo *podemos* concebir las unas y las otras como igualmente mortales o inmortales, sino que los fenómenos de la desanimación o muerte y cadáver de animales y humanos son tan parecidos, que serían razón suficiente para concebirlos de la misma manera? Porque los humanos en general no amamos a los animales cuanto nos amamos a nosotros mismos *in genere* e individualmente, o *in genere porque* cada uno se ama a sí mismo. Los humanos que no han creído o no creen en la inmortalidad del alma, como los antiguos epicúreos o los incrédulos o indiferentes de nuestros días, sin duda no se aman tanto cuanto para, cegándose a su razón pura, concebirse inmortales. Y ¿por qué se ha concebido y concibe el mundo como

infinito y divino o a Dios? Porque si el mundo no fuese eterno o no existiese Dios, o nuestras almas no podrían ser inmortales, o al menos no tendríamos la garantía de su inmortalidad que pide el amor que nos tenemos y éste cree encontrar en la infinitud del mundo o en Dios. Los humanos que han concebido o conciben el mundo como finito, o que han sido o son ateos, sin duda tampoco se aman tanto cuanto para, cegándose a su razón pura, concebir el mundo como infinito o creer en Dios.

Pero ¿e infinitos como la serie de los números naturales? ¿de qué amor, o del amor a qué, pueden ser obra? Es posible una doble respuesta. Primero: que no serían verdaderos infinitos, sino infinitos potenciales, o no actuales, como los infinitos metafísicos. Segundo: que serían infinitos abstractos de los concretos, que serían los metafísicos obra del amor.

A esto se ocurre esta réplica: ¿quiere decirse que pensar la serie infinita de los números naturales tendría por condición concebir como infinito el mundo u otro infinito concreto? Pero a esta pregunta se ocurre esta respuesta: si del mundo concebido como finito, o de otro finito, se abstraen los números naturales, en la abstracción misma de éstos entra la infinitud *potencial* de su serie. Las dos cosas son, pues, en el fondo una. Por eso dije "doble respuesta" y no "dos respuestas".

La anterior teoría de la razón humana es una explicación, más bien que de la razón pura por la práctica, de las dos juntas o de toda la razón humana por lo irracional del hombre, su emocionalidad y mocionalidad moral, erótica, misológica y volitiva, a la que le falta aún el remate que le dará la lección siguiente.

LECCIÓN XXXVIII

LAS ANTINOMÍAS

Con la *Crítica de la razón pura* pensó Kant explicar cómo era que la Metafísica no había entrado por "el camino seguro de la ciencia", a diferencia de la Matemática, de la Ciencia de la Naturaleza y también de la Lógica, es decir, hacer lo que puede llamarse una filosofía de la historia de la Metafísica comparada con la de las otras ciencias o disciplinas nombradas.

El meollo de la explicación, por lo que a la Metafísica se refiere, está en el paralogismo de la Psicología, las antinomías de la Cosmología y la invalidez de las pruebas de la existencia de Dios de la Teología.

Kant pensó también fundar una Metafísica que pudiera presentarse como ciencia, pero el hecho es —el hecho de la historia de la Metafísica: es que ésta ha seguido después de Kant por el mismo camino que antes de él, si no es que por uno peor.

El estudio de la Metafísica según su historia, por un lado, y el de las antinomías kantianas, por otro, me han traído a una concepción de la Metafísica como antinómica y a una concepción de las antinomías que explican cómo la historia de la Metafísica no sólo ha sido la que ha sido, sino que no pudo ni podría ser en ningún futuro otra, dando una explicación o concepción mucho más general y fundamental, a saber, una concepción de la razón, de la esencia del hombre, que voy a resumir en esta lección, partiendo de una crítica de las antinomías kantianas.

La cuarta, la del ente necesario o la contingencia de todo, es la entraña de la prueba cosmológica de la existencia de Dios. Como ésta entraña a su vez la ontológica, ésta viene a entrañar también la misma antinomía. Lo que viene a ser una misma cosa con el doble hecho de que la prueba ontológica parte de la idea de la identidad de la esencia y la existencia, y esta identidad es la necesidad, en oposición a la contingencia, que es la distinción de la esencia y la existencia. La antinomía de la necesidad o la contingencia es, pues, más radicalmente, la antinomía de la identidad o la distinción de la esencia y la existencia. Ésta sería la entrañada por la prueba ontológica, y como ésta está entrañada en

las otras dos pruebas, todas las pruebas de la existencia de Dios, o toda la Teología, es tan entrañablemente antinómica como la Cosmología. Si el fundamental paralogismo del inferir del sujeto trascendental una sustancia metafísica entrañase, asimismo, una antinomía, toda la Metafísica sería por igual entrañablemente antinómica —indicio suficiente de serlo esencialmente. Pero, en todo caso, lo anterior basta para hacer ver que las antinomías de Kant no son todas las antinomías, o que se impone una investigación de las antinomías que dé un inventario más perfecto de ellas.

Por otra parte, Kant toma una posición curiosamente distinta con las antinomías "matemáticas" y las "dinámicas", y aun con estas últimas. Kant se pronuncia por la necesidad, opuesta a la libertad, en los fenómenos y por la libertad en los noúmenos, pero por la necesidad, opuesta a la contingencia, en los noúmenos y por la contingencia en los fenómenos; en cambio, no hace ninguna distribución de la finitud y la infinitud del mundo por adición y división en el espacio y en el tiempo entre los fenómenos y los noúmenos. Pero la razón de tales irregularidades es patente: la libertad y el ente necesario son "intereses de la razón práctica", van a ser "postulados" de ésta. Esta razón revela que las antinomías no consisten simplemente en parejas de tesis contradictorias igualmente demostrables, o refutables; sino que consisten más radicalmente en que entre la verdad de una de las tesis de cada pareja y la falsedad de la contradictoria se opta por motivos irracionales, para la razón pura. Tampoco es, pues, suficientemente perfecto el concepto kantiano de 'antinomía'. Ni basta, por tanto, hacer una investigación de las antinomías que dé un inventario de ellas más perfecto que el kantiano; la investigación debe ahondar en las categorías del repertorio a la luz del concepto más perfecto de 'antinomía'.

Dos caminos se abren ante la investigación de las antinomías para hacer el inventario de ellas.

Uno es de la historia de la Filosofía. En todos los frecuentes casos en que en ella se suceden alternativamente concepciones contrarias, hay razón para sospechar la índole antinómica de éstas. La razón es que donde no es posible probar la verdad de una en forma que sea imposible toda ulterior discusión de la verdad de la una o la otra, sino que sólo es posible optar irracionalmente, es decir, emocional o mocionalmente, por la verdad de una, la alternancia de las opciones sería motivada, a su vez, aunque sólo fuese por el afán de discrepar de la filosofía anterior que ha dominado siempre a los filósofos.

El otro camino es el de la Antropología Filosófica. La investigación bien conducida de la esencia del hombre, no puede menos de acabar

dando el sistema de las antinomías, si en éstas consiste la esencia misma del hombre, como parece.

Los dos caminos no son, naturalmente, del todo independientes entre sí. Si la investigación histórica puede conducir al sistema, éste da la explicación de la historia. Ya así, en las intenciones de Kant.

Este curso ha seguido forzosamente el segundo. A lo largo de su trayectoria, fue encontrándose con las antinomías. Ha llegado al punto de ella en que debe recogerlas, para sistematizarlas y ahondar en ellas lo más que pueda en este mismo punto.

Las antinomías con que se ha encontrado últimamente, y parece que suprema o radicalmente, son las de los conceptos trascendentales principales, los trascendentales modales y morales, a saber, el ente y la existencia infinitos, o el existente necesario, o el Bien, y el ente y la existencia finitos, o el existente contingente, o la inexistencia o el Mal, sobre todo cuando es la inexistencia de lo existente (la contingencia, la finitud de lo existente) o la nada. A esta antinomía, de conceptos de objetos o existentes *metafísicos*, pueden reducirse todas las demás de conceptos de esta misma clase, sean conceptos del mundo material, o de las almas y espíritus, o incluso de infinitos abstractos de los concretos.

Pero anteriormente se habían encontrado antinomías de conceptos de objetos o existentes *ideales*: la de la índole psíquica o ideal de los conceptos; la de la índole de las relaciones: conceptos u objetos de estos distintos de ellos.

¿Se trata de dos grupos de antinomías sin relaciones entre sí, que habría que reconocer como un hecho último o del que no se podría dar más razón, o hay entre los dos grupos relaciones que hagan de ellos un sistema, aunque éste sea entonces el hecho último e irracional ya?

Parece haberlas.

Las antinomías de conceptos de objetos o existentes *ideales* consisten, en uno de los términos de sus parejas, en estos conceptos, y el concebir objetos *ideales* consiste, a su vez, en concebir estos singularísimos objetos que, siendo fenómenos, tienen características que los unifican con los objetos metafísicos, como la ubicuidad o inespacialidad y la eternidad o la intemporalidad, y trascienden al mundo de los objetos metafísicos. Esto bastaría para hacer sospechar que el pensar tales conceptos, o el concebir objetos ideales, y el negar éstos, tengan las mismas razones de ser irracionales, los mismos motivos emocionales-mocionales, que el pensar los conceptos de objetos metafísicos, o el concebir estos objetos, y el negar éstos. Y así parece verificarlo la investigación histórica-psicológica o antropológica de tales conceptos. El reconocimiento de la existencia de objetos ideales, que trascienden las

individualidades mortales de los humanos; que, cuando no son como deidades ellos mismos, son en Dios o de Dios; por la participación en los cuales, por ende, los humanos trascienden sus individualidades mortales, y participan de lo divino, de Dios mismo, es un reconocimiento motivado por los mismos motivos que la fe en la inmortalidad del alma, o la invención de pruebas de la existencia de Dios. Como la negación de la existencia de objetos ideales es una negación motivada por los mismos motivos irracionales que, no sólo la negación de la validez de las pruebas de la existencia de Dios, sino el ateísmo y la negación de la inmortalidad del alma.

La lección anterior expuso ya cuáles son todos estos motivos. A ésta le queda insistir en ellos para tres fines:

exponer más expresamente cómo el antinomismo de los conceptos metafísicos está motivado por el antinomismo pre-conceptual de la emocionalidad y mocionalidad humana;

exponer cómo este antinomismo emocional y mocional es el hecho antropológico en verdad último —cosmológicamente;

y aplicarse a sí misma: dar razón de esta teoría antinomista de la esencia del hombre.

El antinomismo de las categorías de la razón humana —cardinalmente, los conceptos de 'Dios' o 'el Bien' y 'la Nada' o 'el Mal'— consiste en dos notas:

1ª) ser conceptos contrarios incluso contradictoriamente: 'Dios' es 'el existente infinito', por ser el existente 'puro', o negación de todo 'no ser', y 'la Nada' es el puro 'no ser', 'el Bien' es 'el Bien infinito', por ser el bien 'puro', o negación de todo 'mal', y 'el Mal' es el puro 'mal';

2ª) ser conceptos de objetos cuya existencia fuera de los conceptos mismos no puede afirmarse ni negarse, en razón

a) ni de ser conceptos de fenómenos;

b) ni de ser conceptos de objetos de conclusiones de premisas cuyos objetos sean fenómenos, o de objetos de postulados de teoremas cuyos objetos sean fenómenos;

sino que sólo puede afirmarse o negarse por una opción emocional y mocional, a saber, la volición de la existencia de Dios o del Bien, por un amor a los existentes que mueve a querer el bien infinito de ellos, o la volición de la inexistencia de Dios o del mal, por un odio a los existentes que mueve a querer la inexistencia de ellos.

Pues bien, este amor y este odio, y las voliciones motivadas por ellos, no son simplemente el motivo de la afirmación o la negación de la existencia de los objetos de los conceptos 'Dios' y 'la Nada', sino que son la razón de ser, el motivo, la causa eficiente de que se piensen estos mismos conceptos.

Estos mismos conceptos, con su antinomismo, son, pues, el efecto, el producto, cabe decir, de un antinomismo más radical: el del amor y el odio y el bien y el mal mismos.

El amor mueve a querer el bien de lo amado, y únicamente el bien de esto, y el odio mueve a querer el mal de lo odiado, y únicamente el mal de esto. El bien de lo amado y el mal de lo odiado *no* son, pues, los objetos *directos* del amor y el odio mismos, sino de las voliciones motivadas por éstos, y de éstos son únicamentelos objetos *indirectos*, por intermedio de las voliciones. Los objetos directos del amor y el odio mismos, lo amado y lo odiado propiamente tales, son las personas, las ajenas o la propia, a las que se quiere bien o mal en el sentido de querer para ellas el bien o el mal. El amor y el odio podrían definirse, pues, como las emociones consistentes en motivar, encausar eficientemente, la moción de querer el bien o el mal de personas. Sin embargo, cuando una relación entre dos relatos es el resultado de sendas relaciones de cada uno de los relatos con un intermediario, y no interesa más que la relación entre los dos relatos, y no las relaciones de las que resulta, suele darse a la relación una expresión que no la da a las relaciones de que resulta. Pero en unos casos se da a la relación una expresión unívoca, mientras que en otros se le da una expresión que lo es, equívocamente, de las relaciones de que resulta o de una de ellas. Así, la "designación" es la expresión unívoca de la relación entre la expresión verbal y el objeto que resulta de la "notificación" o relación entre la expresión verbal y el pensamiento, y de la "objetivación", o relación entre el pensamiento y el objeto. En cambio, las expresiones "amor al bien" o "del bien", o "al mal" o "del mal", y "odio al bien" o "del bien" y "amor al mal" o "del mal", son expresiones equívocas de una relación *directa* entre el amor y el odio y el bien y el mal que en realidad es una relación *indirecta* resultante de la relación entre el amor y el odio y las voliciones y de la relación entre éstas y el bien y el mal. Propiamente, no hay, por ende, ni amor al bien, ni al mal, ni odio al mal, ni al bien. Pero si hay un amor u odio a las personas que mueve a la volición del bien o mal para ellas, sobre la base de la existencia del bien y el mal mismos.

Si los seres humanos no fuésemos capaces de odiar, sino únicamente de amar el bien, nunca querríamos el mal, ni el propio ni el ajeno, y jamás hubiésemos pensado en aniquilar ni mentalmente a nadie, o jamás hubiésemos pensado el concepto de 'inexistencia'.

Si no fuésemos capaces de amar, sino únicamente de odiar el mal, nunca querríamos el bien, ni el propio ni el ajeno, y jamás hubiésemos pensado en hacer infinita la existencia, ni el ente, de nadie, o jamás hubiésemos pensado el concepto de 'infinito'.

Si no fuésemos capaces de amar ni de odiar, jamás hubiésemos pensado, pues, las categorías cardinales de la razón pura.

Si no fuésemos los sujetos de amor y de odio que somos, no seríamos los seres racionales que somos.

Pero no seríamos capaces de amar ni de odiar, si no fuésemos sujetos de satisfacciones e insatisfacciones, o del bien y del mal: puesto que el amor y el odio consisten en motivar o causar las voliciones del bien o del mal de las personas, o la satisfacción o insatisfacción de éstas, si no hubiese éstas o el bien y el mal, no podría haber amor ni odio.

La existencia de las satisfacciones e insatisfacciones, o del bien y el mal, son razón suficiente de los conceptos de 'bien' y 'mal'. De los conceptos de 'bien' y 'mal' 'infinitos' no hay, en cambio, más razón suficiente que el amor y el odio mismos motivantes de las voliciones del bien y del mal finitos, primero, e infinitos, también.

Si no fuésemos los sujetos de satisfacción e insatisfacción, de bien y mal, y encima, de amor y odio, que somos, jamás hubiésemos pensado, pues, las categorías cardinales de la razón práctica.

Si no fuésemos los sujetos de amor y de odio, de satisfacción e insatisfacción, de bien y mal, que somos, no seríamos los seres racionales que somos.

No seríamos los sujetos racionales —puros y prácticos— *que somos, si no fuésemos los sujetos emocionales y mocionales* —morales— *que somos.*

Ahora bien, del amor y el odio y el bien y el mal puede decirse que constituyen un antinomismo radical, en el sentido de las tres consideraciones siguientes.

Primera. Sin duda no son parejas de *conceptos* contrarios incluso contradictoriamente. Porque el amor y el odio, el bien y el mal mismos, no son conceptos: el amor y el odio son emociones motivantes, y en este sentido mocionales; el bien y el mal, o las satisfacciones e insatisfacciones, son actividades o modos de éstos. Pero el amor y el odio, el bien y el mal mismos, son contrarios, y de tal índole, que los conceptos de ellos resultan contradictorios. Del amor y del odio, la satisfacción y la insatisfacción tenemos conciencia —son fenómenos psíquicos— como peculiarmente contrarios. El odio y la insatisfacción —ya lo señalé en sendos lugares anteriores— no son la mera falta, ausencia, privación o inexistencia del amor y la satisfacción, ni viceversa. El odio y la insatisfacción son emociones y mociones tan llenas de contenido, por decirlo así, con expresión figurada y pleonástica insustituible, como el amor y la satisfacción; sólo que de los contenidos de las unas y las otras tenemos conciencia como contrarios en una forma últimamente sólo "intuible", es decir, sólo tal cual de ella tenemos conciencia. De tal forma puede

decirse, sin embargo, que cada uno de los contrarios excluye al otro de tal forma que los conceptos de ellos resultan contradictorios: en el amor mismo no entra ni pizca de odio, de tal forma que el concepto de 'amor' es en este sentido el de 'no-odio', y así de los otros tres conceptos. Así, pues, del antinomismo de los *conceptos*, le falta al del amor y odio, bien y mal, todo lo conceptual: el tratarse de conceptos, y como consecuencia, todo lo relativo a la existencia o inexistencia de los objetos y a la opción entre ellos. Pero del antinomismo de los conceptos tienen el amor y odio, bien y mal, la *contrariedad* mutuamente excluyente, que es lo más propiamente *antinómico*, incluso con una opción peculiar de ella. Entre el amor y el odio, entre el bien y el mal mismos, cabe optar —libremente, es decir, por el intermedio de la voluntad, aunque sólo sea dentro de ciertos límites. No está en nuestro poder no experimentar ciertas satisfacciones o insatisfacciones, o "primeros movimientos" de amor o de odio: no está en nuestro poder no sentir hambre o sed, o ignorancia, ni satisfacción al comer o beber estando hambrientos o sedientos, o al saber, siendo ignorantes; ni está en nuestro poder no experimentar en casos el *coup de foudre* o el "flechazo" del amor, o conatos de malevolencia, envidia, alegría del mal ajeno, incoantes del odio; pero sí está en nuestro poder querer o no querer la insatisfacción del hambre o sed, o la insatisfacción del comer o beber, o querer o no querer la ignorancia o el saber, o ceder al flechazo o reprimir el amor naciente, o sofocar los conatos incoantes del odio. Todo esto parece razón suficiente ya para conceptuar de 'antinomismo', no el solo de los conceptos, sino también el del amor y odio, bien y mal. Pero más suficiente todavía para ello es la razón de la relación entre los dos antinomismos que explana la siguiente consideración.

Segunda. El antinomismo del amor y odio, bien y mal, es "radical" en el sentido de que es la raíz, la causa eficiente, el motivo, la razón de ser, del de los conceptos, según he venido insistiendo, hasta el extremo de que toda insistencia más sería ya enojosa. Por lo que paso a la

tercera y última consideración. El antinomismo del amor y el odio, el bien y el mal, es "radical" en el sentido de ser un hecho o fenómeno último, o del que a su vez no se encuentra ya razón que dar...

Si él ha dado razón —emocional y mocional— de la razón —pura y práctica—, de él ya no se encuentra razón —ni emocional y mocional, ni conceptual, o ni subjetiva ni objetiva— que dar.

Del hecho o fenómenos de que el hombre sea el animal racional que es, o tenga la razón, pura y práctica, que tiene, o piense las categorías, trascendentales modales y morales o metafísicas que piensa, han dado estas últimas lecciones la razón de ser subjetiva o emocional y mocional

consistente en exhibir en ellas efectos motivados por la constitución erótico-misológica y moral del hombre.

Pero del hecho o fenómeno de esta misma constitución, del hecho o fenómeno de que el hombre sea esencial y radicalmente —en el sentido de la segunda consideración— sujeto de amor y odio, de bien y mal y de voluntad de bien y de mal, ya no se encuentra ninguna razón que dar.

Desde luego, no ninguna emocional y mocional o subjetiva, a su vez. De las emociones y mociones del amor y el odio, de las satisfacciones e insatisfacciones, de la voluntad, ya no se encuentran otras emociones y mociones más radicales aún por las que dar razón de ellas. La única razón que aún puede darse de ellas, es la consistente en exponer más cabalmente aún las relaciones entre ellos, como haré al desarrollar el tema de la subjetividad .

Pero tampoco se encuentra ninguna razón conceptual u objetiva del hecho o fenómeno de que el hombre sea radicalmente el animal emocional y mocional que es. Pues...

ante todo, ¿qué es este hecho o fenómeno mismo?

Es el del "hombre en el cosmos". Es el hecho o fenómeno, para el hombre mismo, de su propia existencia entre los demás existentes fenoménicos: es el hecho o fenómeno de la existencia de un existente sujeto de satisfacciones e insatisfacciones, amores y odios que le mueven a pensar conceptos como los de 'Dios', 'Bien infinito', 'Mal infinito', 'la Nada', en un mundo de fenómenos en que hay bienes y males, pero no hay más que finitos; un mundo de fenómenos que existe o es lo contrario de 'la Nada', o este concepto la negación de él; un mundo, el de los fenómenos, donde Dios no existe más que en la razón del hombre mismo que lo concibe y en el amor, del mismo hombre, que hace a éste concebirlo, o pensar el concepto de Él.

¿Qué sería, ahora, la razón de ser conceptual u objetiva de tal hecho o fenómeno?

¿Otro u otros hechos o fenómenos? ¿Cuáles? ¿Los de la vida? ¿Los de la materia?

Pero toda explicación del hombre por la vida o la materia es una explicación *metafísica*, requiere pensar conceptos metafísicos, para franquear las diferencias fenomenológicas entre el pensamiento, y los "sentimientos espirituales" como el amor y el odio, y la voluntad, y la vida meramente animal y/o la materia misma.

Entonces, ¿otros objetos —que al no ser ya fenómenos, no podrían ser más que metafísicos?

Sin duda que ésta es la explicación filosófica clásica de la existencia del hombre en el cosmos: el animal racional y sujeto de amor y odio,

de bien y mal, de voluntad libre, es la criatura, el modo o modos, la participación de Dios, causa eficiente y/o final de él.

Pero este curso ha venido enderezándose todo él a una cierta conclusión, que el resto de él ya no hará más que explanar lo más cabalmente posible:

que lejos de ser Dios la razón conceptual u objetiva del hombre, o la Teología, y en general la Metafísica, la clave *de* la Antropología, es del concepto mismo de 'Dios', y de las demás categorías de la razón humana, la razón subjetiva o emocional y mocional la constitución o esencia moral del hombre; o *de* la Teología, y en general la Metafísica, la clave la Antropología Filosófica.

Pero esto quiere decir que si, para la filosofía clásica, Dios era el "primer principio" por el que daba razón *de Él mismo* y de todo lo demás, para la filosofía de este curso es el hombre el hecho o fenómeno último por el que da razón de todo lo demás, incluso Dios, *pero ya no la da de él mismo* —ya no se da el hombre razón de sí mismo.

¿Que esto es acabar en un reconocimiento de límites, de finitud, de la razón humana, del hombre mismo, en un agnosticismo?

Sin duda alguna. Pero consolémonos. Quizá la pérdida no sea tan terrible, sino más aparente que real. Quizá no sea ni pérdida...

Pues la finitud del hombre es el reconocimiento conceptual de un hecho o fenómeno,

y la comprensión de todo por un Dios a su vez incomprensible, según toda la filosofía clásica, ¿será menos agnosticismo?...

En cambio, en vez de hacerse con los conceptos metafísicos "ilusiones trascendentales", conocer exactamente el alcance de los conceptos metafísicos, conocer exactamente la naturaleza humana en general, acotar exactamente lo incognoscible, ¿será pérdida o ganancia?

LECCIÓN XXXIX

LAS ARTES ÚTILES

El hombre no expresa —objetos, pensamientos—, ni se expresa —emociones y mociones— sólo mímica y verbalmente. Expresa y se expresa también *artísticamente*, y doblemente: por medio de las artes *útiles* y de las *bellas* artes.

Los puntos de la fenomenología de la expresión en general, es decir de *toda* expresión, dan los de la fenomenología de la expresión artística, de la útil y de la bella: la expresión, lo expresado, el sujeto, el destinatario, la percepción y comprensión por éste, la situación. Especificaciones de estos puntos es lo más que podrá ser lo que en la expresión artística, útil o bella, pueda haber de más especial.

Inmediatamente hay esto: una peculiar *dualidad* del *sujeto* de la expresión. En la mímica y la verbal, el sujeto de la expresión es el sér vivo o el sér humano que es a la vez *sustancia* y *causa* de la expresión: quien se pasma pone cara de pasmo o de pasmado, y esta cara es una parte de él mismo. Pero el arte, útil o bello, consiste en causar efectos que son seres distintos del causante, los artefactos o las obras de arte, y el sujeto de la expresión se *desdobla* así en el que es *sustancia* de la expresión, el artefacto o la obra de arte, y el que es *causa* de tal sustancia con su expresión, el *faber* o el artista. Esta distinción no es, sin embargo, absolutamente general: hay artes en que el mismo sér humano es a la vez sustancia y causa de la expresión: así, en la danza, arte bella, y en la gimnasia, si se conceptúa de arte útil, como parece deber hacerse. Y en seguida se advierte que se trata de artes en que, por no haber efecto distinto del causante, la expresión artística es como una prolongación o modificación de la mímica, o de la verbal, como en el arte del poeta que dice sus versos, o en el del actor. La distinción entre artes sin distinción de sujetos sustancia y causa y artes con distinción de sujetos sustancia y causa, pudiera dar el principio de una clasificación de las artes; pero la distinción de sujetos sustancia y causa es menos importante de lo que pudiera parecer, no sólo por no ser general, sino, sobre todo, porque ni en los casos en los que se da, tiene mayor importancia: como el arte-

facto o la obra de arte es *todo* él o ella sujeto sustancia de la expresión artística útil o bella, el sujeto sustancia, el artefacto o la obra de arte, viene a coincidir con la expresión, y la distinción entre ésta y el sujeto causa, a coincidir con la distinción entre la expresión mímica o verbal y el sujeto de ella. La expresión que es un artefacto o una obra de arte no literario se emancipa del sujeto más que la expresión oral y la obra de arte literario oral, pero no que la expresión escrita y la obra de arte literario escrita.

Empecemos, pues, por la *expresión* en las artes útiles, o sea, por los efectos de estas artes en cuanto expresiones artísticas útiles.

Estos efectos tienen una historia: desde los primeros útiles del hombre hasta los productos materiales de la técnica actual: desde los utensilios más primitivos y rudimentarios, que no necesitan ser ni siquiera la más pequeña "trasformación" de un ser natural, como una piedra, no ya tallada, pero simplemente rota, sino que pueden reducirse a ser seres naturales "usados" no naturalmente, como una piedra tan sólo cogida y arrojada, hasta los más complicados o refinados, gigantescos o diminutos artefactos o aparatos de la técnica de nuestros días.

En esta historia quizá puedan distinguirse las siguientes etapas esenciales:

el arte útil consiste en la utilización artística del propio cuerpo y de los seres naturales sin transformación alguna de ellos, o en que todo el cambio experimentado por ellos sería un cambio en último término de lugar, pero no de tamaño ni de forma, ni menos de otros modos ni de sustancia;

el arte útil fundado solamente en la experiencia y el progreso de ésta;

el arte útil fundado en la ciencia solamente de la Mecánica;

y el fundado en la ciencia moderna toda, fundamentalmente la Física.

En la primera etapa podría hablarse de "útiles", "utensilios" o "instrumentos", prescindiendo de la nota de 'producción', y no de simple 'uso', que comprenden los conceptos corrientemente notificados por tales palabras.

En la segunda etapa pueden emplearse en su sentido corriente, no sólo las palabras anteriores, sino también la de "artefacto", que expresa la nota de 'producción' demasiado expresamente para poder prescindir de ella; razón para preferirla como denominación general. En esta etapa se habría originado la palabra escrita: la escritura es un arte útil, que puede ser bello —caligrafía—, como se pasa de otras artes útiles a las bellas: arquitectura, decoración...

La tercera etapa sería la de las máquinas, en su acepción etimológica y más propia.

Y la cuarta, única y propiamente, la de los "aparatos" y la "técnica". Esta palabra deriva de la griega *technē*, que designaba el arte humano todo, pero que ha experimentado la evolución morfológica y semántica que la ha traído a su sentido actual, que por un lado la restringe a los productos de, y la producción de ellos con, ciertos procedimientos, complicados o refinados, conscientes, científicos, y por otro lado la extiende a todas las artes humanas, incluso las bellas, y aun a todos los sectores de la cultura y vida humana: técnicas científicas, sociales —místicas... Lo que relega "arte (útil)" a las etapas anteriores.

En referencia a los artefactos de todas estas etapas, cabe, pues, preguntar si la expresión que son, es simple, como la mímica, o doble como la verbal. Un artefacto ¿significa, simplemente, estados o movimientos de ánimo, o notifica, además, pensamientos objetivamente, expresando, por ello, los objetos de éstos, o esto únicamente, o nada de todo ello, y entonces, qué?

En todo caso, si significa estados o movimientos de ánimo, o pensamientos, no serán suyos, puesto que el artefacto es una cosa *inanimada*, aunque no sea *natural*, sino *artificial*; serán del sujeto causante, como lo expresado mímicamente por la naturaleza inanimada es proyección de la animación de los seres humanos que a ella le falta.

Pero advirtamos inmediatamente que los artefactos no están con los sujetos causantes de ellos en la relación en que está la expresión mímica con la animación significada por ella, ni en la relación en que está la expresión verbal con el pensamiento notificado y el objeto designado por ella, ni siquiera en la relación en que está la naturaleza inanimada con la animación proyectada en ella.

La expresión mímica y la verbal y la animación significada o el pensamiento notificado por ellas, están en la relación *sui generis* de la *expresión*, en la que la expresión y lo expresado están en el mismo sujeto o sustancia. El artefacto y el sujeto causante de él son dos sustancias, en relación de *causalidad-eficiente-final*: el productor del artefacto lo ha causado eficientemente como medio para una finalidad.

En cuanto a los objetos, suponiendo que el artefacto tenga con algún objeto una relación parangonable a la que tiene la expresión verbal con el objeto designado por ella, estas dos relaciones no serán parangonables en cuanto que, si la expresión verbal designa el objeto por medio de un pensamiento del mismo sujeto de ella, de la expresión, el artefacto no puede tener con ningún objeto relación alguna por medio de un pensamiento de él, del artefacto.

Por último, el productor de un artefacto no proyecta en éste su animación como puede proyectar ésta en la naturaleza inanimada, y como puede proyectarla sobre el artefacto, sólo que no en cuanto productor

de él: en un artefacto puede percibirse una expresión de algo animado, por una proyección de esto; pero en cuanto productor del artefacto, el productor está con éste en la susodicha relación de causalidad.

Lo expresado por el artefacto es, pues, propiamente, su *utilidad* o la *relación teleológica* entre él mismo como medio para una finalidad y esta *finalidad*, o simplemente esta última, en cuanto que supone o requiere y alberga, por decirlo así, el medio para ella.

Pero, puesto que esta relación es tan diferente de la expresión, ¿por qué hablar de "expresión" también en este caso de los artefactos? Sin duda, por una doble razón. Porque la finalidad de los artefactos implica o complica pensamientos de objetos y emociones y mociones de los productores, que por ello vienen a hacerse presentes en ella, y esta presencia de pensamientos, emociones y mociones *en* los artefactos es análoga a la de pensamientos, emociones y mociones *en* las expresiones verbales o mímicas.

Y porque los artefactos tienen tal ser lugares de presencia de pensamientos de objetos, emociones y mociones en común con las obras de arte, en las que tal presencia es conceptuada de 'expresión' muy propiamente, y no sólo en las obras del arte literario, en las que la expresión artística se injerta, por decirlo así, en la verbal.

Pero si lo expresado por el artefacto es su utilidad, la utilidad no parece reducirse a la de los artefactos. Útiles no son solamente los útiles, artificiales; útiles son multitud de cosas y seres naturales, de que los humanos hacemos medios para nuestras finalidades. Sólo que, en cuanto hacemos de ellos tales medios, ¿no los sacamos más o menos de su naturalidad, por decirlo así? ¿no los hacemos más o menos objetos de arte o artificiales? Todos los artefactos, hasta los aparatos más complicados o refinados de la técnica actual, hasta los productos más artificiales o artificiosos de la industria actual, son, en último término, cosas o seres naturales "trasformados" por el hombre, por el arte del hombre, arte que es este mismo trasformar lo natural, dando a la palabra "trasformación" un sentido tan amplio como se requiere aquí. Pero entre los seres puramente naturales y tales aparatos y productos, se extiende toda una serie gradual precisamente del arte humano y de sus objetos: el mínimo de éstos está en las cosas naturales simplemente usadas sin trasformación alguna, como la piedra simplemente recogida y lanzada para golpear: en este caso, la cosa natural es simplemente objeto de un cambio de lugar por un movimiento, sin cambio alguno ni de tamaño, ni de cualidad, o sea, de ningún otro modo, ni menos de sustancia; el máximo de los objetos del arte humano y de éstos está en los productos de la técnica y la industria actuales consistentes en sus-

tancias sintéticas o armados con piezas consistentes en tales sustancias. Aquí entra el uso y el cultivo y la cría de seres vivos.

La utilidad parece, en conclusión, vinculada al arte, aunque sea en el grado mínimo del mero uso "antinatural", o a lo artificial, si no siempre al artificio y lo artificioso. Y la inutilidad y lo inútil tampoco parecen tener sentido distinto de la contraria relación a las finalidades humanas. Pero útil o inútil para el hombre es todo lo natural, todo lo existente, en cuanto, si no la trasformación más que usándolo o rehusándolo en sus efectos sobre él, siquiera lo usa así; por tanto, en este sentido son 'útil' e 'inútil' *trascendentales disyuntivos* como los modales.

Las finalidades humanas parecen innumerables. Con hacer constar esto, ¿se habrá terminado la fenomenología de lo expresado por los artefactos? ¿O en medio de la innúmera multitud de especies de éstos, habrá una finalidad común a todas, genérica, esencial?

Todas las innúmeras finalidades de las innúmeras especies de artefactos, son especies de una finalidad genérica referente a la actividad humana en general: hacer ésta al par menos esforzada y más potente: es la finalidad entrañada en el principio del "economismo": con un mínimo un máximo.

Los artefactos son medios para tal finalidad, por su relación con la actividad humana en general. Los artefactos están en relación directa únicamente con la actividad corporal humana, pero como con ésta están en relación directa o indirecta a su vez hasta las actividades más espirituales del hombre, por intermedio de la actividad del cuerpo humano vienen a estar los artefactos en relación con las actividades no corporales hasta del espíritu humano.

La actividad corporal humana con la que están en relación directa los artefactos es, a su vez, directa o indirectamente, movimiento en el sentido restringido que esta palabra ha venido a tener perdiendo el amplio que tenía en la Antigüedad: movimiento de traslación (de cambio) de lugar.

Para llegar a abarcar todo el alcance de tal relación, es menester partir de percatarse de la índole dominante de los artefactos: su índole *vehicular* o de *vehículos*. Esta afirmación habrá sorprendido, por lo pronto. Lo más que de buenas a primeras se concederá, es que muchos de los productos más característicos de las artes útiles en todos los tiempos, si no todos los más característicos de la cultura humana a lo largo de la historia, son vehículos: desde la primera cosa en que se haya trasportado algo hasta nuestros aviones y satélites artificiales tripulados. La reflexión concederá en seguida la índole vehicular de aparatos que antes de ella no se tienen por vehículos: así, el teléfono, en verdad vehículo de la voz humana. Pero reflexión ulterior parece más bien

concluir: ¿qué pueden tener de vehículos tantos otros artefactos, ni, sobre todo, tantos productos de la industria humana? Pero reflexionando *metódica* y *acabadamente*... Los vehículos son artefactos de *trasporte*. Éste consiste en mover algo, y por ende hay que considerar en él dos cosas: qué se trasporta o mueve, y cómo se lo trasporta o se mueve. Lo que se trasporta no pueden ser más que las sustancias o los modos *físicos*, pero pueden ser así las unas como los otros. Pues bien, si se pasa revista a los artefactos, se encuentra que si los unos trasportan *sustancias* físicas, seres humanos, seres vivos, cuerpos inanimados, y son los vehículos en sentido estricto y más propio, desde la carreta y la barca de remos hasta el automóvil, la motonave y el avión, los demás trasportan *modos*, en formas que corresponden a éstos de tal suerte que llegan a no parecer de trasporte ni de vehículos, pero el teléfono trasporta el sonido; la televisión, la vista y el sonido; las armas, las fuerzas o energías —modos relativos y activos— de destrucción y muerte; las instalaciones técnicas y las máquinas industriales, o son también de trasmisión de fuerzas o energías, como las eléctricas, o si de causación de efectos, ésta consiste, en último término, en el trasporte de fuerzas sobre puntos determinados de la materia de las sustancias. Pues entre los modos que se trasportan figura el movimiento mismo.

Pero ¿y una vasija?, por ejemplo de los artefactos que se resisten más a tener índole de vehículos, por lo que parece puramente estático de su función, el mero contener. Pero ¿qué es "contener" —sino tener una sustancia dentro de ciertos límites, esto es, de otras, impidiéndole irse a otras partes, o sea, trasportándola de estas otras partes a aquellas en que se la contiene?... Y productos como los alimenticios o vestimentales, ¿de qué pueden ser vehículos? De calorías, por caso...

Pero entonces son vehículos o vehiculares las mismas y puras cosas naturales, inanimadas, materiales. Sólo quizá en cuanto usadas por el hombre... Pero en todo caso, el que *todos* los artefactos sean vehiculares, no quiere precisamente decir que *solos* los artefactos sean tales; antes, los artefactos no podrían menos de ser vehiculares, si vehiculares fuesen todas las cosas materiales, las naturales y las artificiales —ahora bien, ya Aristóteles había reconocido como el modo general y esencial de las sustancias todas integrantes del mundo físico el movimiento *lato sensu*, pero fundamentalmente el de traslación; y siendo este movimiento el cambio de lugar de un móvil, que no puede ser más que una sustancia o un modo, no puede consistir más que en traslaciones o trasportes de sustancias y modos el mundo físico, el cual se integra de los existentes naturales puros y de los existentes artificiales, que son los naturales usados antinaturalmente, humanamente, o trasformados por el hombre para sus finalidades.

Vengamos, pues, a cómo se trasporta o mueve lo que se trasporta o mueve con los artefactos. El movimiento es el modo activo por excelencia, de una sustancia, o de un modo sustantivado, el móvil, modo, el movimiento, esencialmente modalizado, a su vez, por su relación con el espacio y el tiempo: por las unidades de espacio recorridas en las unidades de tiempo, o la *velocidad*. Pero ésta es, a su vez, susceptible de dos modos: más o menos unidades de espacio en una misma unidad de tiempo, o el aumento o la disminución de la velocidad, o la *aceleración* y el *retardo*. Pues bien, los artefactos, que están en la relación expuesta con el movimiento, ¿lo están indiferentemente con los dos modos de la velocidad de éste, con la aceleración y el retardo, o preferentemente con uno, y en este caso, con cuál? En cuanto se llega a hacer esta pregunta, salta a los ojos, siquiera sean únicamente los del espíritu, la respuesta: si no la totalidad absoluta de los artefactos, los más, y los más característicos, de ellos, *no* son para *retardar* los movimientos del hombre, con los de ellos mismos, los artefactos, sino para acelerarlos, y esto, con incremento característico a lo largo de las etapas históricas antes distinguidas: la historia de las artes útiles, de la maquinaria, de la industria, de la técnica, es en general la de la *aceleración*, y *creciente*, de las comunicaciones, de la producción —en masa, en serie, en cadena... Si hay artefactos para retardar, como en la investigación científica y en la técnica industrial, están al servicio de los artefactos para acelerar, son medios para conseguir la aceleración por rodeos impuestos por la naturaleza, cuyas finalidades no se reducen a las humanas. Quiérese decir que el hombre, entre las dos posibilidades que le ofrecía el movimiento, la de la aceleración y la del retardo, de todos sus movimientos, de todas sus actividades, de toda su vida, su ente y su existencia, ha elegido la primera, la de la aceleración. Y al punto se atisba que la razón de ser de ello ha de alumbrarse, alumbrándolos, en los senos más hondos de la esencia del hombre.

Pasemos, pues, al *sujeto causante* de los artefactos; al *sujeto de las artes útiles*, que son las causas de los efectos que son los artefactos. Es el *homo faber*. Pero ¿quién es éste? ¿qué o cómo es el hombre en cuanto *faber*? ¿en qué consiste su arte útil? ¿en qué relaciones está con el animal racional, de las razones pura y práctica, con el hombre del pensamiento y con el hombre de la moralidad, o con el hombre visto hasta ahora? *El homo faber* es el hombre de la "inteligencia técnica" de *construcción*, o en cuanto constructor, productor, fabricante; el sujeto del arte y la industria humanos en cuanto creadores; el artífice, el artesano, el operario, el obrero —y el maestro de obras, el arquitecto, el ingeniero, y últimamente el coordinador, el electrónico y el ciberné-

tico. Tiene, pues, toda una historia sociológico-económica, pero de la Antropología Filosófica no es propio más que lo esencial de todo ello.

La inteligencia técnica parece consistir en la aprehensión, o incluso creación, de relaciones, pero no en pensar conceptos: lo que sería una razón más para reconocer la existencia de relaciones preconceptuales, o no reducir todas las relaciones a conceptos. Y así, aunque ni el animal más superior piense conceptos, puede aprehender, y hasta crear, relaciones, y por la inteligencia técnica diferenciarse tan sólo *gradualmente* el animal y el hombre, quien se diferenciaría *esencialmente* del animal tan sólo por el pensamiento propiamente tal. Lo que estaría en relación funcional directa con la posición y la marcha erectas, la mano, la retracción de las mandíbulas, la prominencia de la frente y el desarrollo del cerebro, sería la inteligencia técnica. Ésta, por su parte, estaría en relaciones mucho más complicadas con la moralidad, motivadora de los conceptos sumos del pensamiento, y así con éste.

Pues, en efecto, ¿quién es, a su vez, el hombre de la inteligencia técnica? Es el hombre al que sus actividades corporales no le bastan para dar satisfacción a sus actividades biológicas y humanas satisfactibles, o para su satisfacción, en general o en conjunto, o para su felicidad o bien moral, y en cuanto no le bastan, está insatisfecho, o es el insatisfecho, que para su satisfacción necesita de las actividades de más cuerpos que el suyo, necesita de las actividades de los cuerpos naturales trasformados por él en los artificiales de los artefactos. Pero ¿cómo y por qué no le bastan sus actividades corporales a su satisfacción, como les bastan a los animales las suyas? ¿Qué satisfacción necesita o quiere el hombre, que sus actividades corporales no le bastan para obtenerla? Ha de ser una satisfacción peculiarmente *trascendente* del alcance de sus actividades corporales, por decirlo así. Puesto que es una satisfacción que trata de obtener por medio de los artefactos, o que se presenta ahora como la finalidad esencial de éstos, y éstos son esencialmente vehículos de aceleración, el *homo faber* ha de ser el hombre que encuentra, o por lo menos busca, su satisfacción por medio de la aceleración de los movimientos. Recordemos que las satisfacciones humanas son pasajeras; que la vida humana es una sucesión alternativa de insatisfacciones, satisfacciones, insatisfacciones; y que la felicidad sería un estado de satisfacción sin nuevas insatisfacciones. ¿Cómo obtener este estado? Una manera parece que sería la de acelerar tanto la obtención de satisfacciones, que los intervalos de insatisfacción viniesen a quedar en nada. ¿No sería ésta la razón radical de la elección humana de la aceleración? ¿No es la imagen de nuestra vida actual la de un correr cada vez más aprisa tras la felicidad?

Es tesis muy aceptada la de la correlación entre la decadencia del instinto y el auge de la inteligencia técnica desde el animal hasta el hombre. Pero ¿se tratará de una mera decadencia del instinto, o de toda una ambición moral? ¿Será la inteligencia técnica una mera compensacion de la decadencia del instinto, o un medio para la obtención de la finalidad de la felicidad? Únicamente una razón tan profunda, tan radical, y tan específicamente humana como ésta, parece poder dar razón de hechos históricos tan ingentes y revolucionarios como el desarrollo vertiginoso de la técnica, de la tecnificación de la vida humana, de la dominación de ésta por la técnica, o la tecnocracia, y de la importancia fundamental, dentro de la ciencia en que se funda la técnica moderna, de la Física, precisamente la ciencia del movimiento mecánico y de las energías trasformables con la de él, hechos con los que me he ocupado amplia y repetidamente en otras ocasiones y lugares.

Pero la aceleración de la obtención de satisfacciones ¿no está siendo la aceleración del advenimiento de las nuevas insatisfacciones? ¿No es la imagen de nuestra vida actual la de un correr cada vez más aprisa tras la felicidad, cuyo resultado es alcanzar cada vez más aprisa también la infelicidad?

¿Y no es el sentido último de la aceleración del obtener las satisfacciones y las insatisfacciones, con la forzosa reducción del volumen de cada una de ellas, la anulación de la vida humana, consistente en tales satisfacciones e insatisfacciones? Es sugerente que de la palabra "máquina" derive la de "maquinismo", pero también las de "maquinal" y "maquinación". Lo maquinal no es tanto lo propio de la máquina, cuanto lo propio del hombre que funciona como máquina, esto es, como deshumanizado, como despojado de lo específicamente humano. Y una maquinación es una conspiración para el mal. Pero no hay maquinación peor para el hombre que la que conspira para deshumanizarlo o volverlo maquinal, como conspira el maquinismo. ¿No sería, pues, posible y mejor el retardar el advenimiento de las nuevas insatisfacciones, haciendo, en vez de correr tras nuevas satisfacciones, por retardar las presentes? ¡Qué diferente imagen de nuestra vida la que aboceta la idea de una vida regida, no por la aceleración, sino por el retardo...! Todos estos temas, aquí me contento con insinuarlos, habiéndolos desarrollado en las aludidas ocasiones y lugares. Pero el hecho de que el hombre haya elegido la aceleración en vez del retardo, ¿se deberá a pura arbitrariedad o maldad de él, o a no serle el retardo tan posible como la aceleración? ¿Tendrá la subjetividad humana una constitución y funcionamiento tales, que la impulsen a la aceleración y le impidan el retardo? ¿Habrá en el fondo una antinomía no conceptual, como la del amor y el odio, el bien y el mal? ¿Se tratará de esta misma aún?

Pero acabemos con las artes útiles, echando un vistazo a los puntos de la fenomenología de ellas en los que aún no hemos puesto la vista.

El *destinatario* de los artefactos es el mismo *homo faber*, si no ya en cuanto propiamente *faber* o fabricante de ellos, sí en cuanto *utilizador* de ellos, operador, manipulador, manejador de ellos. Hay aquí una mutualidad parecida a la que hay en las expresiones mímica y verbal. Sujetos y destinatarios de expresiones mímicas y verbales son todos los seres humanos mutuamente: sujetos, en cuanto sujetos de las formas y movimientos mímicamente expresivos, profirientes de las orales, autores de las escritas; destinatarios, en cuanto perciben y comprenden unas y otras. *Homines fabri* son todos los seres humanos también mutuamente: causantes en cuanto fabricantes; destinatarios, en cuanto utilizadores. Sólo que aquí es la división del trabajo mayor que en las expresiones mímicas y verbales, donde no deja de existir.

La *comprensión* de los artefactos por los utilizadores es la comprensión, no sólo intelectual, sino práctica por excelencia. Un artefacto no está comprendido plenamente más que cuando se sabe utilizarlo. Se necesita comprender intelectualmente su funcionamiento, es decir, aprehender las relaciones de causalidad eficiente y final en que estriba éste, principalmente la finalidad para la que lo fabricó la inteligencia técnica de su fabricante; pero no basta esta comprensión intelectual; es menester que el artefacto sea "comprendido" por la actividad corporal misma que lo haga funcionar, y que es una actividad tan preferentemente "manual", que a la utilización de los artefactos se la llama "manipulación", "manejo".

La *situación* constituida por las artes útiles es nada menos que toda la cultura material, industrial, con sus implicaciones y complicaciones económicas, políticas... La expresión mímica era el órgano de la *convivencia* universal. La expresión verbal, el de la *convivencia humana*. La expresión artística de las artes útiles, el mundo de los útiles *latissimo sensu* y de las artes que los usan o fabrican, es el órgano de la convivencia humana material, del trabajo con cuanto abarca, incluso las cuestiones que plantea a los convivientes en él, a los seres humanos mismos en cuanto así convivientes, como la cuestión que es el verdadero "tema de nuestro tiempo": la de la deshumanización o enajenación acarreada o impuesta por el maquinismo y el capitalismo. Pero tales cuestiones debe dejarlas a las ciencias humanas y a otras disciplinas filosóficas la Antropología Filosófica, a la que compete únicamente aquello para lo que es únicamente competente: señalar y acotar el lugar y la raíz de ellas en la esencia del hombre, como quisiera haberlo hecho esta lección.

LECCIÓN XL

LAS BELLAS ARTES NO DE LA PALABRA

Con "obras de arte" se designa en la actualidad únicamente las de las bellas artes, aunque con la misma expresión pudieran designarse también las de las artes útiles.

Relativamente a ellas, hay la misma dualidad de *sujetos* que relativamente a las obras de las artes útiles, que se designan con el nombre de "artefactos", aunque con este nombre pudieran designarse etimológicamente también las de las bellas artes. Un sujeto es la *obra de arte* misma en cuanto *sustancia* de la expresión; otro, el artista, en cuanto *causa* de la obra de arte sustancia de la expresión, o *causa* de esta misma. La dualidad se reduce a la de la *expresión* y el *sujeto* —causante de ella, como en el caso de los artefactos y sus fabricantes, y por la misma razón: la obra de arte es ella misma la expresión. Sólo que en este caso parece hablarse de "expresión" —de "expresión artística"— con conciencia de hacerlo más propiamente que en el caso de la "expresión" de los artefactos: la obra de arte parece expresar, y el autor de ella, el artista, expresarse, por medio de ella, en un sentido más propio que aquel en que expresaría el artefacto, y por medio de él se expresaría el *faber*. La expresión del artefacto consistía en la presencia, en su estructura y funcionamiento, de una relación de causalidad eficiente-final implicante o complicante de pensamientos objetivantes y emociones y mociones del *faber*. La expresión de la obra de arte parece haber de consistir en algo más directamente afín a la mímica y/o la verbal. Pero empecemos por las obras de arte mismas, como empezamos por los artefactos mismos en la lección anterior.

También las obras de arte son innúmeras y tienen una historia, pero, sobre estar la historia del arte tan elaborada, por lo menos, como la historia de los artefactos o de las artes útiles, si no más, son tradicionales unas clasificaciones de las bellas artes de las que no hay correspondientes de las artes útiles, ni tradición de ellas.

A las cinco grandes bellas artes clásicas, arquitectura, escultura, pintura, música y literatura, se han añadido, ya la ornamentación y la jar-

dinería, ya la danza y la pantomima, ya quizá alguna otra y actualmente el cine, por lo menos. A los fines de estas lecciones, no necesito ocuparme con el tema del "sistema de las artes" más que lo poquísimo de unas indicaciones. A los fines de la Antropología Filosófica, hay una división fundamental, la de las artes de la palabra y las demás: las artes de la palabra tienen con la expresión verbal, la expresión más específicamente humana, una relación que no tienen las demás artes, en su mudez más afines a la expresión mímica y a la de los artefactos. Cierto que también hay expresiones *mímicas orales*, y entre las artes *útiles* algunas que lo son *de la palabra*, pero las expresiones mímicas *orales* no son *verbales*, sino como las sonoras, bucales o no, de los animales, y las artes útiles de la palabra lo son de ésta en un sentido distinto de aquel en que lo son las bellas artes de la palabra: es la expresión verbal misma la que, como literaria, es bella, mientras que las artes útiles de la palabra, incluyendo el arte mismo de la escritura, son artes fabricantes de artefactos reproductores, fijadores o conservadores, trasmisores de la palabra oral o escrita. Es por lo que el fonógrafo o el gramófono son artefactos, pero no obras de arte, de la palabra: la obra de arte de la palabra puede ser la reproducida por ellos. Y por lo que lo que hay de arte bello en el cine y la televisión no está en la reproducción, que es obra de arte útil o técnica, sino en lo reproducido. Es conveniente, por lo demás, hablar de "artes de la palabra", más ampliamente que de "literatura", porque en artes que no se reducen a la literatura como en el teatro y el cine, interviene la palabra y por ende tienen con la expresión verbal una relación equiparable a la que con ella tiene la literatura. La división, pues, de las bellas artes en artes de la palabra y las demás o artes no de la palabra, es la base de la división de esta lección y la siguiente, dedicadas respectivamente a las bellas artes no de la palabra y a las de la palabra, aunque el examen de éstas se reduzca prácticamente al de la literatura.

Convenientes pueden ser aún otras indicaciones.

La dualidad de sujetos en las bellas artes señalada al principio, tiene una excepción o límite, como la de los sujetos en las artes útiles, según adelanté al tratar de éstas. En la danza, por ejemplo principal, el sujeto sustancia y el sujeto causa de la expresión son un mismo sujeto, el danzante, que expresa y se expresa artísticamente con su propio cuerpo, no con ningún otro distinto del suyo y efecto de la actividad de éste. Como de la expresión oral hace la literatura expresión artística, de la expresión mímica hace la danza expresión artística.

Entre las artes útiles y las bellas hay continuidades sin solución, como la de los meros útiles a los útiles ornamentados, y en grande la de la arquitectura, arte a una útil y bella.

Pero de todos los casos invalidantes contenidos en los hechos objeto de las indicaciones anteriores, y de las especificaciones que serían menester para hacerles justicia, tengo que prescindir, para poder alojar en el restante espacio de esta lección lo absolutamente esencial acerca de las bellas artes no de la palabra. Por esta razón me referiré exclusivamente, en general, a las obras de arte de dos de las bellas artes más puras dentro de las grandes bellas artes clásicas: una, del espacio, la pintura, y la otra la del tiempo, la música.

Pensemos, pues, preferentemente en un cuadro y en una pieza musical, que pueden, y aun deben, ser un cuadro y una pieza singulares, elegida por cada uno a su gusto, y empecemos por puntualizar en qué consisten como sendas obras de arte o expresiones artísticas.

Cuadro y pieza musical son obras de arte o expresiones artísticas, en cuanto son "creaciones" hechas con existentes naturales, no sólo en el mismo sentido en que las *imágenes* de la imaginación "creadora" se hacen con imágenes de la "reproductora", sino *hechas* por la misma imaginación creadora. El cuadro es un conjunto de manchas de color, es decir, de modos cualitativos cromáticos, dispuestos mediante el pincel y los colores, causas instrumentales, sobre la superficie de una sustancia material, tabla o lienzo, o muro, es decir, en modos cuantitativos espaciales. La pieza musical es un conjunto de sonidos, es decir, de modos acústicos activos de la sustancia que es el aire, causados por el instrumento o los instrumentos, causas instrumentales doblemente. Pero la cuestión es la disposición o composición, la forma, *latissimo sensu*, que condiciona, o en que consiste o estriba precisamente la expresión artística y obra de arte: en medio de la multiformidad innúmera de las obras de arte, ¿no habrá formas generales de lo artístico de la expresión o de la obra, también en general? Que serían perceptos creados de conformidad con las imágenes de la imaginación creadora, en una notable inversión de la relación más corriente entre los perceptos y las imágenes, y particularmente la de reproducción: de los perceptos son reliquias las imágenes de la imaginación reproductora, y combinaciones de partes de éstas, en conjunto no reproductoras, las imágenes de la imaginación creadora; el pintor de retrato o paisaje, parece no hacer más que reproducir un percepto, pero no hay tal: el cuadro no puede ser una mera reproducción, ni por el tamaño, ni por la falta de la tercera dimensión, ni porque las pinceladas no pueden dar el equivalente exacto del modelo..., de suerte que el pintor no pinta sin una imagen más o menos creadora, o no pinta sino según una imagen tal, que es decir que el cuadro, que es un percepto, es un percepto reproductor de la imagen creadora que se hace el pintor del percepto que es el modelo; en cuanto a la música, siendo la "imitativa" excepción sin importancia,

es mucho más patente que la obra lo es de la imaginación creadora: el músico imagina el conjunto de sonidos que hace percepto la ejecución instrumental. Pero esta intervención de la imaginación creadora no hace más que trasladar el problema planteado, de las formas de los perceptos que son las obras de arte, a las formas de las imágenes creadoras que reproducen perceptivamente las obras de arte.

El aducir la belleza, diciendo que hay efectivamente una forma general de la expresión artística y la obra de arte, a saber, la forma o expresión *bella*, tampoco hace por lo pronto más que trasladar la cuestión del concepto de 'expresión *artística*' al concepto de 'expresión *bella*'. Pero quizá lo artístico o bello de la expresión esté en ser, la que lo es, de lo expresado en o por las obras de arte, y quizá por el rodeo de esto quepa determinar aquello. ¿Qué es, pues, lo expresado en o por las obras de arte? Y ante todo, ¿por qué esta doble expresión verbal: "lo expresado *en* o *por* las obras de arte"?

Si lo expresado en o por un retrato o un paisaje es el modelo, la música no imitativa no expresaría nada. Si lo expresado por la música son emociones y mociones del compositor, un retrato o un paisaje no parece expresar emociones y mociones del pintor, al menos de la misma manera.

Lo expresado por un cuadro o por una pieza musical ¿será simple, como lo expresado por la expresión mímica, o triple —pensamientos, objetos, emociones y mociones— como lo expresado por la verbal? ¿u otra u otras cosas? ¿Será únicamente lo propio del autor o también, o incluso únicamente, algo propio de la obra misma?

Un cuadro que no sea abstracto está con un objeto, el modelo, persona, escena, paisaje..., en una relación que parece equiparable a la relación en que está la expresión verbal con el objeto de él, del pensamiento, y más aún a la relación de la imagen reproductora de un percepto con éste. Pero hay una diferencia decisiva: la expresión verbal y el pensamiento son medios para objetivar primariamente el objeto, en posición directa en la que no están objetivados, o no son objetos, ellos mismos; y si la imagen no es exclusivamente tal medio, sino que puede ser objeto ella misma, sin embargo no deja el percepto de seguir siendo el objeto que es o fue; en cambio, el cuadro —los modos en la forma (que es también un modo o plexo de ellos)— no es nunca medio alguno para objetivar el modelo, ni éste es nunca el objeto estético, sino que éste es el cuadro mismo; de suerte que de expresar el cuadro un objeto, éste es el cuadro mismo, o éste se objetiva a sí mismo, se hace presente él mismo como objeto, estético.

Esta conclusión resulta confirmada por la pintura abstracta, y más aún por la música, que es abstracta toda menos la poca e ínfima imita-

tiva. La pintura abstracta es comparable más bien a la imagen creadora con partes de imágenes reproductoras: una combinación no reproductora en cuanto tal de nada, un objeto, pues, nuevo. Y este objeto es el único objeto así en la imagen creadora como en la pintura abstracta: el cuadro abstracto es el único objeto y el objeto estético. En la música en general no hay objeto —modelo; no hay más objeto que la pieza musical misma, que es el objeto estético. Y este objeto es comparable, de nuevo, a la imagen creadora y a la pintura abstracta: como ésta con elementos de la pintura concreta, con sonidos del mundo concreto de los sonidos, que no son sólo los sonidos naturales, sino además los emitidos por los instrumentos fabricados por el hombre, hace una combinación, una "composición", no reproductora en cuanto tal de nada, sino un objeto nuevo que viene a enriquecer el mundo total de la realidad, donde antes no existía.

La cuestión se plantea ahora como cuestión, primero, de las relaciones de tales objetos estéticos con la imaginación creadora, el pensamiento, las emociones y mociones de los sujetos, es decir, de los artistas creadores, autores de las obras de arte, y con los objetos no estéticos, pues la decisiva diferencia expuesta dista de anular toda relación entre los objetos estéticos y los no estéticos.

Ya antes expuse cómo la obra de arte no es sólo comparable a la imagen creadora, sino que es ella misma obra de la imaginación creadora. No necesito repetir lo expuesto, pero necesitaba recordarlo para exponer lo procedente acerca de la relación entre la obra de arte y el pensamiento, que, después de la relación entre la obra de arte y los objetos no estéticos, es la primera que se ofrece por la comparación entre la obra de arte como expresión artística y la expresión verbal. Pues la relación entre la obra de arte y el pensamiento tampoco es la misma que la relación entre la expresión verbal y el pensamiento, sino que tiene lugar por una mediación de la imaginación creadora por la que no tiene lugar la relación entre la expresión verbal y el pensamiento. La expresión verbal, en efecto, notifica el pensamiento directamente; de esta relación directa son sólo concomitantes las imágenes, que sólo pueden ser inadecuadas cuando el pensamiento es pensamiento de lo inimaginable o sólo puramente concebible. El cuadro o la pieza de música, en cambio, no notifican directamente, ni expresan en ningún otro sentido directo, pensamiento alguno. Lo que hay de pensamiento del pintor o del músico en ellos, es lo que haya de pensamiento en ellos en cuanto efectos u obras de las imágenes creadoras forjadas por los autores, por lo que haya de pensamiento de éstos en tales imágenes. El pintor y el músico no son pensadores puros. Son percipientes u observadores, o contempladores, de la realidad, es decir, de la perceptiva, que reproducen y

recrean en imágenes, conforme a las cuales ejecuta el uno el cuadro y compone el otro la pieza musical. Pero en cada una de las operaciones de este proceso, en la percepción, observación o contemplación, en la reproducción y recreación imaginativa, en la ejecución y composición material, intervienen actos del pensamiento, conceptos, juicios... todo un discurso: no sólo porque en general, como vimos en las lecciones correspondientes, no haya percepto ni imagen sin apercepción conceptual de las sensaciones, sino porque en el proceso de la creación artística interviene un proceso, un discurso de pensamiento específico, específicamente artístico, estético: no sólo el propio del saber técnico de la pintura y la música —por ejemplo, perspectiva o armonía—, sino el de las ideas, tampoco únicamente estéticas, sino de toda clase, que inspiran al artista. Por eso puede llamarse al proceso de la creación artística, proceso no sólo de la imaginación creadora, sino también del pensamiento creador.

Análoga es la relación entre la obra de arte y las emociones y mociones del autor. Lo que en un cuadro, e incluso en una pieza musical, hay de emocionalidad y mocionalidad, tampoco puede ser sino lo que haya en ellos en cuanto efectos u obras de las del artista en conjugación con su imaginación y pensamiento. También vimos en las lecciones correspondientes cómo no hay percepto ni imagen sin apercepción emocional y mocional. Pero la imaginación y el pensamiento del artista son intervenidos y acompañados, o en ellos operan o con ellos colaboran, las emociones y mociones de él, con el volumen, la intensidad, la especificidad toda que es un lugar común. El pintor empieza ya por percibir más emocional y hasta mocionalmente que el hombre común y corriente, y quizá incluso con emociones y mociones específicas, no sólo genéricamente estéticas, sino específicamente pictóricas. El músico romántico empezaba por una emocionalidad y mocionalidad —piénsese en la voluntad expresada por la música de Beethoven y en la teoría de la música de Schopenhauer— que le movía a darle expresión sonora, musical. El músico postromántico y antirromántico compone inspirado primaria y directamente por la imagen creadora del objeto estético mismo, de la pieza musical misma, pero indudablemente no sin emociones, y hasta mociones, relativas a los valores acústico-artísticos de la imagen y la pieza. La especialidad de las emociones y mociones musicales es quizá más patente que la de las pictóricas, por lo mucho más puramente creador de la música.

Entre la pintura y la música se reconoce tradicionalmente una buena diferencia en cuanto a la expresión de emociones y mociones. La pintura parece poder ser perfectamente fría, apática, puramente aséptica de infecciones sentimentales y volitivas. La música parece en muchos

casos, y de los más altos, reducirse a expresión de emociones y mociones. Se debería, no tanto a haber en el caso de la pintura inmensamente más abundante, la no abstracta, un objeto no estético, y a no haberlo en el caso de la música también inmensamente la más abundante, la no imitativa, cuanto a la relación directa entre los perceptos o las sensaciones visuales y las auditivas, por una parte, y las emociones y mociones, por otra. De un lado, las emociones y mociones se expresan mímicamente, y se significan mímicamente en la expresión verbal, tanto por medio de la expresión mímica acústica —la voz con su altura, intensidad, vibración, tono emocional o mocional directo— cuanto de la óptica —palidez, temblor... De otro lado, la apercepción emocional y mocional de los perceptos y las imágenes auditivas, es mucho más exclusiva, y por ello voluminosa e intensa, que la de los visuales. Lo visible es mucho más "objetivo": lo propio visible es de poca monta. Lo audible propio o subjetivo monta tanto cuanto lo extraño u objetivo.

En fin, por obra conjunta de la imaginación creadora, el pensamiento creador, la emocionalidad y mocionalidad artísticas, o en cuanto obra de todo ello, la obra de arte, el objeto estético, tiene con los objetos, con la realidad no estética, natural y humana, física y psíquica, individual y colectiva o social, una relación tan especial como importante: no la de la *reproducción* de tal realidad —error de la teoría de la imitación—, sino la de la *revelación* y *potenciación* de ella, de la vida humana y de la naturaleza. El cuadro, cuya finalidad y valía estética no está en la reproducción del paisaje, ni siquiera del retratado, sino en sí mismo, como objeto sustantivo y estéticamente valioso, y en este doble sentido autosuficiente, sin embargo hace ver el paisaje, ver y comprender a la persona retratada, mejor, de otra forma, más alta o profunda, más satisfactoria, o dadora de una satisfacción más alta, por su calidad, intensidad, pureza... El arte revela *en* la realidad lo que, aunque esté en ésta, no está en ella perceptible sino para y *por* el arte. Y así, el arte enriquece, realza, potencia la realidad misma, *antes* no estética, y hace obtener de ella, y no sólo de la obra de arte misma, satisfacciones peculiares, debidas, pues, al arte más allá de su ámbito privativo. Es por lo que el arte es arte de gozar también de la vida en general. Y por lo que la cultura estética y la educación para ella son la parte que tradicionalmente vienen siendo de las Humanidades, es decir, de las disciplinas, científicas y no científicas, teóricas y prácticas, formadoras del hombre más perfecto posible.

A tal acción potenciadora del arte sobre la realidad preestética debe referirse lo bello natural, completando la referencia con la debida a la expresión mímica de la naturaleza inanimada. Como, por una parte, en la naturaleza inanimada no hay más expresión mímica que la pro-

yectada en ella por los seres animados, y como, por otra parte, la realidad preestética se vuelve estética por imposición del arte, así en la naturaleza infrahumana, inanimada y animada, quizá no haya más belleza que la proyectada en ella por los seres animados, y como, por otra parte, la realidad preestética se vuelve estética por imposición del arte, así en la naturaleza infrahumana, inanimada y animada, quizá no haya más belleza que la proyectada o impuesta en ella por el hombre con sus potencias estéticas y artísticas.

Con todo lo anterior ¿habremos conseguido aquello para lo que lo emprendimos? Recordemos: "quizá lo artístico o bello de la expresión está en ser, la que lo es, de lo expresado en o por las obras de arte, y quizá por el rodeo de esto quepa determinar aquello". Hemos dado el rodeo: hemos determinado qué es lo expresado en o por las obras de arte. ¿Qué hemos conseguido para determinar lo artístico o lo bello de la expresión misma, de la obra de arte misma? ¿Hemos de contentarnos con poder decir: lo artístico o bello de la forma artística o bella, está en ser expresión de las imágenes, pensamientos, emociones y mociones expresados en la forma expuesta, y en ser reveladora y potenciadora de la realidad preestética en la forma expuesta también? ¿Sería mera especificación innumerable todo lo demás, es decir, nada menos que la puntualización de las formas que son tal expresión?

Pero ¿por qué no tomamos la cosa por otro lado, por el lado de siempre? ¿Por qué no partimos de las expresiones mismas "bello", "feo", como partimos de "bueno", "malo", y antes, de todas las notificantes de conceptos de tamaña importancia?

"Bello" y "feo" son expresiones multívocas, como "bueno" y "malo", aunque no lo sean tanto. Pero, como "bueno" y "malo" tienen *la* notificación y designación inequívocamente moral, tienen "bello" y "feo" *la* notificación y designación inequívocamente *estética*, que es la única en que voy a seguir refiriéndome a estas expresiones.

De los conceptos notificados por ellas, 'bello' no figura entre los trascendentales de la tradición, pero el lugar dado desde Kant en los sistemas de Filosofía a la Estética, ha repercutido sobre la doctrina tradicional de los trascendentales, emparejando a 'bueno' 'bello'. Dije en su día que para conceptuar a 'bueno' de concepto trascendental, o predicable de todos los existentes, incluso de sí mismo, en vez de predicarlo solamente de las actividades "humanas", conceptuándolo de concepto 'universal', era menester referirlo a la voluntad divina, o toda una concepción onto-teológica. Con 'bello' no pasa exactamente lo mismo. Desde luego que puede conceptuarse de trascendental, refiriendo todo existente a un atributo divino, como se conceptúan de trascendentales 'verdadero' y 'bueno' por la referencia de todo existente a los atributos

divinos del intelecto y la voluntad. Pero mientras que 'bueno para el hombre', no puede predicarse más que de actividades "humanas" y de sus objetos, 'bello para el hombre' puede predicarse con generalidad mucho mayor: mientras que para el hombre no hay sino lo bueno humano, y no lo bueno natural, hay para él, no sólo lo bello humano, sino además lo bello natural. No se confundan las dos dimensiones de referencia humana: el ser bueno o bello *para el hombre*, y no para Dios, y el ser lo bueno para el hombre solamente actividades *humanas*, pero abarcar lo bello para el hombre también la *naturaleza*. Sólo que 'feo' plantea el mismo problema que planteaba 'malo': si todo existente es 'bueno' y 'bello', ¿cómo puede haber nada 'malo' ni 'feo'?... Según la solución clásica, todo existente era 'bueno' en cuanto *existente* y 'malo' en cuanto existente *fíntto*. Esta solución no parece extensible a 'bello' y 'feo' más que reduciéndolos a 'bueno' y 'malo', lo que es por lo pronto problemático, sobre todo después de haber la filosofía moderna dado a lo estético autonomía respecto de lo moral, en reacción contra la identificación antigua de ambos conceptos en la concepción de la *'kalokagathía'*. Pero si la belleza y la fealdad se distribuyen o reparten entre los existentes, como parece más ajustado a los fenómenos, desaparece la trascendentalidad de los sumos conceptos estéticos.

Lo sumo de ellos no consiste en que sean categorías, si éstas se reducen a los conceptos de 'sustancia' y 'modo'. Lo sumo de 'bello' y 'feo' no puede pasar de estar en ser 'bello' y 'feo' los géneros de que son las especies todos los demás conceptos estéticos. 'Bello' y 'feo' parecen, pues, más propiamente que nada, universales, como 'bueno' y 'malo' en su acepción moral estricta. Y si hay universales estéticos, puede haber conceptos estéticos individuales, por la misma u ión con conceptos situacionales por la que había conceptos morales individuales y hay conceptos individuales en general.

¿De qué, pues, son conceptos universales, son géneros 'bello' y 'feo'? Sin duda no de sustancias. "Belleza" y "fealdad" son sustantivaciones de "bello" y "feo", lo que basta a probar que 'bello' y 'feo' son conceptos de *modos*, de los modos "estéticos" bello y feo mismos, si éstos son distintos de los conceptos de ellos.

¿Qué clase de modos son, entonces, estos modos estéticos, y de qué son modos, o qué es lo modalizado por ellos?

Esto último quedó respondido por adelantado con la primera parte de la lección: mientras que lo modalizado por *bueno* y *malo* eran solamente actividades "humanas", lo modalizado por *bello* y *feo* son las obras de arte y lo natural, en que entra también lo humano en cuanto no entra en las mismas obras de arte: un artefacto útil puede ser bello o feo, aunque no sea obra de intención estética alguna; y hay la belleza

o fealdad natural de los cuerpos humanos, y quizá hasta de lo psíquico humano independientemente de toda moralidad...

Pues bien, ¿qué clase de modos de las obras de arte y de lo natural son *bello* y *feo*?

Ante todo, parecen *cualidades*, como lo parecieron *bueno* y *malo*. La *belleza* y la *fealdad* mismas parecen cualidades, del cuadro, de la pieza musical, de un rostro, de un paisaje. Pero quizá porque no se distinguen debidamente de la disposición y composición o forma de los "materiales" —sustancias y modos no estéticos, lienzo, manchas de color, sonidos...— que correlativamente empezó por parecer lo artístico, estético o bello mismo. Es posible que tal forma no sea sino la condición, la causa, de la belleza o la fealdad mismas.

Actividades no parecen serlo la belleza y la fealdad, aunque sin duda puede serlo lo modalizado por ellas, y también ser ellas término o efecto de actividades.

Relaciones, muy bien parecen poder serlo, y parecen serlo efectivamente. 'Bello para', 'feo para' son conceptos, no sólo de pleno sentido, o comprensión nada contradictoria, sino incluso los únicos que pueden hacer justicia a la relatividad de la belleza y fealdad, reconocida mucho más generalmente que la de la bondad y maldad morales, sin duda porque sus consecuencias no parecen tan desastrosas para la efectiva moralidad misma.

Pero ¿qué relaciones serán belleza y fealdad? La bondad y la maldad consistían en ser satisfactorias o insatisfactorias para los seres humanos, y "principalmente" para los conocedores, por su propia experiencia, de satisfacciones superiores, sumas, para ellos mismos. La belleza y la fealdad parecen ser *causas* de satisfacciones o insatisfacciones *sui generis*, más bien que ser estas mismas satisfacciones e insatisfacciones. Pero quizá sea por la confusión denunciada hace unos momentos, entre la forma y la satisfacción causada por ella. La concepción: la forma causante de la satisfacción o la insatisfacción específicamente estética es lo bello o feo, es más clásica que la concepción: la satisfacción o insatisfacción específicamente estética causada por ciertas formas son lo bello o feo pero ésta pudiera ser la más fiel a los fenómenos, en correlación con la de lo bueno y lo malo como las satisfacciones e insatisfacciones "humanas" *en general*: porque lo bello y lo feo, la satisfacción y la insatisfacción específicamente estéticas, resultarían una especie de las satisfacciones e insatisfacciones morales, una especie de lo bueno y lo malo, que podría ser tan alta, hasta la suma, como quieren muchas filosofías, desde la Antigüedad, con la de Plotino, pero preferentemente desde las románticas; lo que quizá fuese el adecuado punto de partida para plantear y resolver la debatida cuestión de las relaciones entre el

arte y la moralidad, o más en general, entre bondad y belleza, cuestión de la que los datos son: por una parte, la antes mentada autonomía de lo estético respecto de lo moral, que puede ser la de una especie respecto de un género, al que añade una diferencia que no está en él y puede ser complejísima, o de comprensión rica y complicada; por otra parte, la evidencia de que no hay nada "humano" que se sustraiga al ámbito de la moralidad, ni el arte ni lo estético, o lo bello, y feo, en general; lo que se comprende, si lo bello y feo son especies de satisfacción e insatisfacción "humana" y la satisfacción e insatisfacción "humanas" en general son buenas o malas, son morales.

Para que la concepción acabada de apuntar pueda ser satisfactoria, a su vez, son indispensables dos especificaciones. Una, la de la satisfacción y la insatisfacción estética a diferencia de las demás "humanas". Pero es más fácil reconocer "intuitivamente", es decir, por conciencia de ella como modo psíquico, que concebir y definir, su especificidad, como pasa, después de todo, con las demás satisfacciones e insatisfacciones, en general con las actividades, y más en general aún con todos los fenómenos modales "últimos". No es que falten tales conceptos, "satisfacción desinteresada", "finalidad sin fin", y otros muchos: es que ninguno de ellos ha logrado "comprender" exhaustivamente la satisfacción o insatisfacción estética; es que ninguno *puede* hacerlo; se trata, en último término, de conceptos "indicativos" —"ostensivos"— como 'color' o 'amor'.

La otra especificación indispensable es la de las formas causantes de la satisfacción o la insatisfacción estéticas, o de la belleza y fealdad mismas, por causar las cuales se las conceptúa de bellas y feas a ellas mismas, como se extienden los conceptos de 'bueno' y 'malo' de las satisfacciones o insatisfacciones mismas a los objetos de las actividades de satisfacción o insatisfacción, como a la comida y las bebidas. Pero la especificación de tales formas sería asunto propio de una Teoría del Arte fundada en la Historia del Arte, y de una Teoría de las formas naturales bellas y feas, fundada en una Historia de la belleza natural para los hombres, de que apenas hay la idea.

La conclusión y resumen de todo lo anterior sería la siguiente.

Los conceptos 'bello' y 'feo' en sentido propio y primitivo tendrían por objeto una satisfacción y una insatisfacción *sui generis*, causadas por las formas de los objetos llamados "obras de arte" y de los objetos naturales, formas que serían objeto de los mismos conceptos, en sentido derivado del ser tales formas las causas de los objetos de los mismos conceptos, en el sentido propio y primitivo.

Y si 'bello' y 'feo' son especies de 'bueno' y 'malo', es natural que se le planteen a la Estética cuestiones análogas a las del relativismo que

se le planteaban a la Ética, y que las soluciones sean también análogas, por lo que no añado palabra sobre ellas, para dedicar el ya exiguo resto de esta lección concisamente a los puntos que aún faltan de acuerdo con la fenomenología de la expresión.

Bello y feo *no* son modos *cuantitativos*, pero sí susceptibles de modalización cuantitativa: intensidad, jerarquía, de bellezas y fealdades, es decir, de las satisfacciones e insatisfacciones estéticas.

El *sujeto causante* de la expresión artística bella es el artista; de la expresión bella de la naturaleza, el hombre a quien ésta le parece bella.

El artista es una especialización-actualización del hombre en general en cuanto artista en potencia. La Psicología, Sociología e Historia de él y de la creación artística rebasan el dominio de la Antropología Filosófica. Lo esencial de ello y privativo de ésta, se halla en tal unión con la satisfacción e insatisfacción estéticas, que tengo que atenerme a la breve indicación hecha hace poco, y a las consideraciones hechas en la primera parte de la lección.

El *destinatario* de la expresión bella de la naturaleza es el propio sujeto a quien ésta le parece bella. El de la obra de arte va desde el destinatario individual de la obra hasta el público de los artistas. Hay también una Psicología, Sociología e Historia de él y de la "contemplación estética", de las que debo decir lo que dije hace un momento de las del sujeto.

La *comprensión* de las obras de arte y las bellezas naturales por los destinatarios, o la "contemplación estética", consiste en "percibir" las formas causantes de la satisfacción o insatisfacción estéticas, de suerte que se "experimenten" éstas. Esto tiene una condición que puede antojarse paradójica: tomar ante la obra de arte, o lo natural, la "actitud estética", consistente justo en absorberse en la percepción de las formas, y no en la conciencia de las emociones y mociones *no estéticas* que son efectos o concomitantes habituales de la percepción de las obras de arte y de la naturaleza, de suerte que puedan surgir, en (el) lugar de ellas, la satisfacción o insatisfacción estéticas. Así, el retrato de un hermoso ser humano puede promover una emoción erótica: la actitud estética está en absorberse en los "valores pictóricos" de la obra, es decir, en la forma —*lato sensu*, dibujo, colorido, carácter, composición— capaz de dar la satisfacción estética, de suerte que tal absorción, por un lado inhiba la emoción extraestética, y por otro lado permita a la forma promover efectivamente la satisfacción estética.

En la percepción de la forma y comprensión toda de la obra de arte como tal, entra normalmente más o menos comprensión del pensamiento, imaginación, emocionalidad y mocionalidad del artista creadores de la obra. Esta comprensión es máxima en la *crítica de arte* y

en la contemplación educada o ilustrada por ella. Pero justo por ello es la crítica de arte un entrar con la obra de arte en una relación conceptual, intelectual o racional, que si natural en cuanto el hombre es el animal racional, es antinatural en cuanto que la relación natural en el sentido de espontánea, directa y propia de la índole de lo bello en sentido derivado, de acuerdo con el primitivo, con la obra de arte, es la de la pura contemplación estética.

Finalmente, la *situación* constituida por las obras de arte es el mundo —social, humano— del arte, y la constituida por la belleza natural, una porción de la historia de la belleza natural para los hombres, de que dije que apenas hay la idea de la Historia de ella.

La lección siguiente completará algunos puntos de ésta.

LECCIÓN XLI

LA EXPRESIÓN LITERARIA

Las artes de la palabra no se reducen estrictamente a la literatura. Son todas aquellas en que la literatura tiene un lugar y ejerce una función esencial, principal, como en el teatro, el cine, la televisión.

Hay que tomar también la bella literatura en toda la extensión clásica: épica, lírica, dramática, oratoria, historia, didáctica.

Pero en todo ello radica lo bello en la expresión verbal artística, que es la expresión literaria en sentido estricto, y lo único que va a ser asunto de esta lección.

La expresión literaria tiene de privativo, relativamente a toda la demás expresión artística bella, el ser expresión verbal, conformada bellamente por el arte literario. Es por lo que es una conjugación absolutamente *sui generis* de la expresión verbal, por un lado, y el arte y la belleza, por otro. De tal conjugación vienen a ser partes o especificaciones las características de la expresión literaria que encuentra la fenomenología de ella.

La *expresión* son, en este caso, las obras literarias; teóricamente, no sólo las escritas o reproducidas por escrito, sino también las orales, poéticas u oratorias, aunque prácticamente se reduzcan a las escritas de buenas a primeras y a las reproducidas y conservadas por escrito.

Puesto que tal expresión es desde luego verbal, tiene los dos ingredientes de la notificación de pensamientos y designación de objetos y la significación de emociones y mociones relativas a los objetos designados. Los casos, característicos de la literatura de nuestros días, de literatura tendiente, ya a no notificar pensamientos ni designar objetos, ya a no significar emociones y mociones, sino a promover meras imágenes creadoras, más o menos inarticuladas lógicamente, o incluso meras sensaciones, no pueden considerarse sino como casos límites, constituidos por una sola parte de los ingredientes de la expresión literaria cabal.

La expresión literaria se diferencia de la verbal no literaria por todos aquellos ingredientes, principalmente significantes, pero no exclusiva-

mente tales, sino también notificantes y designantes, que son expresivos en forma específicamente literaria, y asunto de la Estilística. Mientras que lo significante de la expresión verbal no literaria se reduce al tono, lo significante de la expresión literaria abarca muchísimas cosas más, como, por ejemplo, el ritmo o la índole y distribución de los sonidos vocálicos y consonánticos, en los cuales puede haber ya una belleza sensorial.

Los pensamientos notificados y los objetos objetivados con ellos y designados por las expresiones notificantes, pueden ser prácticamente todos, hasta los del discurso científico, matemático, lógico: no hay pensamiento ni objeto que no pueda entrar en una obra literaria; tan sólo ésta, para ser tál, tendrá que no reducirse a un discurso tal, sino que insertar éste en algo que sea propiamente bella literatura, y es lo que se trata de puntualizar.

En cuanto a las emociones y mociones significadas por la expresión literaria, son capitales una distinción y una adición.

La distinción: entre las emociones y mociones *significadas* que son las del *literato relativas a los objetos* designados, y las emociones y mociones *objetivadas como parte de los objetos designados o totalidad de éstos*, y que son las de los *sujetos objeto de la obra*, menos en el caso de ser las del propio *literato*, como no sólo en la lírica —que no se reduce a ello—, sino en otros géneros, por ejemplo, la autobiografía.

La adición: las emociones y mociones significadas no se reducen a las del literato relativas *a los objetos* designados, sino que abarcan las del literato relativas *a sus expresiones* mismas con cuanto implican y complican, pero en cuanto *no sean parte de las objetivadas* a que se ha referido la distinción anterior. Así, el literato escribe con una voluntad de estilo que le hace atender a los ingredientes de la expresión aludidos antes como asunto de la Estilística, por ejemplo, al ritmo, sin necesidad de objetivarlos, ni introduciendo la mención de ellos en la obra, ni siquiera en una reflexión concomitante, sino con una conciencia directa de su espontaneidad artística, que se significa en los mismos ingredientes de su expresión.

Pero, de todo ello, la expresión misma con sus vertientes notificante-designante y significante, los pensamientos y objetos, y las emociones y mociones relativas a la expresión misma y a todo lo implicado y complicado por ella, ¿en dónde está la forma, bella en sentido derivado, causante de la satisfacción estético-literaria, bella en sentido primario?

Está en parte de todo ello y en algo que hay que agregar aún.

Las imágenes entran en el fenómeno total de la expresión *verbal* como

objetos designados: "se imaginó ser lo que no era"; "la quimera";

imágenes de los perceptos designados: "el Zócalo está iluminado";

causados por los pensamientos notificados: 'el Padre Eterno' causa la imagen tradicional del anciano;

o por las emociones y mociones significadas: las significadas por las variantes del tono exclamativo, admiración, sorpresa, espanto, alegría, aturdimiento, causan imágenes más o menos congruentes, como las de las expresiones mímicas correspondientes.

En la expresión *literaria* entran las imágenes en las mismas formas, pero en ellas está ante todo lo literario de la expresión. En la lección anterior expuse cómo es la obra de arte obra de la imaginación creadora. Análogamente es la obra literaria obra de imágenes *creadoras* ante todo de los objetos designados. Los objetos designados por la literatura no son los objetos mismos "reales" designados por la expresión verbal que quiere ser "verdadera", sea vulgar o científica. Los objetos designados por la literatura "de ficción" son objetos ficticios, esto es, imaginados creadoramente. Pero incluso cuando son objetos "reales" como los de la expresión verbal vulgar o científica que quiere ser "verdadera", están más o menos imaginados creadoramente —so pena de que la expresión por este lado no llegase a ser literaria, se quedase en vulgar o científica. Y este imaginar creadoramente los objetos designados por la expresión literaria, tiene la misma potencia, y la actualiza, de potenciación de los objetos "reales" que las obras de arte no literarias: como el objeto estético es el cuadro o la pieza musical, y no la persona o el paisaje, ni menos los sonidos naturales, pero el cuadro hace ver a la persona o el paisaje como no se la hubiese visto sin él, y la pieza musical hace presente un mundo sonoro nuevo, así el objeto estético es la obra literaria misma, la expresión literaria misma con lo expresado por ella, más las imágenes creadoras de los objetos designados, y no estos objetos, pero la obra literaria hace ver éstos, hace ver la vida o la naturaleza como no la hubiese visto sin ella, causando precisamente ello en buena parte la peculiar satisfacción estética.

Naturalmente, que en el fenómeno total de la expresión literaria entran las imágenes también como objetos designados y efectos de los pensamientos notificados y de las emociones y mociones significadas: "se imaginó ser lo que no era", "la quimera" y el "padre Eterno" son seguramente expresiones contenidas en obras literarias; como en éstas hay exclamaciones en todos los tonos; pero no aportarían nada a lo literario de la expresión sino por su aportación a las imágenes creadoras de los objetos designados.

En cuanto a las emociones y mociones mismas *significadas* por la expresión *literaria*, hay que tomar en cuenta la distinción y la adición hechas antes. Las emociones y mociones *objetivadas* como parte de

los objetos designados, hacen su aportación a lo literario de la expresión en cuanto objetos parciales de las imágenes creadoras de los objetos totales, por ejemplo, los sentimientos de los personajes de una novela en cuanto sentimientos de estos personajes en las relaciones o acción en que se los objetive imaginándolos creadoramente. —También la literatura plantea así el problema de la imaginación de emociones y mociones.— Las emociones y mociones *significadas*, es decir, las del literato acerca de su obra con cuanto contiene o supone, en la medida en que se significan particularmente en las imágenes creadoras de los objetos, y se comprenden, son buena parte en la causación de la satisfacción estética: por eso la "explicación de textos" que hace percibir, por ejemplo, las características estilísticas de los textos, y comprender las intenciones de que son efecto, contribuye a una satisfacción estética superior y educa para recibirla.

De la participación, en la forma bella de la expresión literaria, de los restantes ingredientes del fenómeno total de ella, el pensamiento y la expresión misma con sus vertientes notificante, designante y significante, hay que decir: que el pensamiento y la notificación de él aportan a tal forma en cuanto aportan también a las repetidas imágenes creadoras de los objetos; pero que lo significante de la expresión misma aporta no sólo en cuanto puede aportar a las mismas imágenes, sino ya en sí misma, según apunté en paso anterior. El pensamiento interviene más que en las artes no de la palabra, por ser la expresión propia de él la verbal.

Una complicación que se da ya en la expresión verbal vulgar, pero que toma un volumen e importancia que pueden conceptuarse de esenciales en la expresión literaria, es la que representan las expresiones verbales, *no del autor* de la obra, sino de los *personajes* de ésta. Todo lo dicho hasta aquí se ha referido directamente tan sólo a las expresiones *del autor*; las de los *personajes* deben tomarse como expresiones no literarias —salvo en el caso excepcional de que sean presentadas por el autor como literarias de un personaje, así las integrantes de la novela que va escribiendo el protagonista de la novela de Eça de Queiroz, *La ilustre casa de Ramírez*, cosa distinta de las novelas intercaladas en el *Quijote*—, pero, por otro lado, son parte del objeto total designado por las del autor que es el objeto total de las imágenes creadoras de éste.

La forma literaria, o bella propia de las obras del arte literario, está, en resumen, en lo que estas obras tienen de común con las de las artes no literarias, sin lo cual sería la expresión "bellas artes" puramente equívoca: en ser la expresión verbal misma, con los objetos designados, los pensamientos notificantes de estos objetos, y las emociones y mociones así objetivadas como significadas, obra de imágenes creadoras

que hacen a su efecto, la obra literaria, causa, a su vez, de la satisfacción estética específicamente literaria. Porque en la obra literaria son obra de la imaginación creadora ya las características estilísticas de la expresión misma, como, insistiendo en los mismos ejemplos, el ritmo o la selección y orden de los sonidos.

El estudio especificado de tal forma es asunto de la ciencia histórica y teórica de la literatura, como el de la forma bella de las obras de arte no literarias, de las mismas ciencias del arte, según señalé en la lección anterior.

En cuanto a la satisfacción estética específicamente literaria, me parece más dudoso que no se reduzca a la misma satisfacción estética causada por las obras de las otras bellas artes, sólo que ésta causada por las obras literarias. Es decir, me parece más que dudoso que haya satisfacciones estéticas específicamente diferentes causadas respectivamente por las obras de pintura, música, literatura, y no simplemente una misma y única especie de satisfacción estética causada en unos casos por las obras de pintura, en otros por las de música, en otros por las de literatura. Parece evidente que no es lo mismo gozar con la contemplación de un cuadro, la audición de una composición musical, la lectura de una obra literaria; pero dista mucho de ser evidente que las diferencias estén en la satisfacción misma, y no simplemente en las complejas causas de ella, las obras mismas, y la percepción y comprensión de ellas.

El *sujeto* de la expresión literaria, el artista literario, el literato, tiene también una historia sociológica, desde el primitivo poeta recitante hasta el hombre de letras y el escritor profesional actual. Esta historia está tan vinculada a la de la palabra oral y escrita, que la peripecia central de ésta hasta hoy resulta ser también la de ella: la invención de la palabra escrita como medio de fijación, conservación y difusión de la oral, y su inminente remplazo por otros medios de consecución de la misma finalidad. Lo que indica hasta qué punto fuera erróneo tomar por esencia del artista literario la del escritor, por mucho que los haya hecho identificar la historia de la cultura justo desde la edad en que apareció la Historia. ¿No se alzan ya sobre el horizonte de la cultura artistas de la expresión verbal, literaria, que ya no son precisamente puros escritores, en la radio, en la televisión...? El artista literario no es sólo un género relativamente a especies suyas como la del escritor; es una especie del *hombre estético creador*, que es todavía una especie de *hombre estético* en general, de que la otra especie es el "*contemplador*" y que es el único propio de la Antropología Filosófica. Pero antes de decir de él lo procedente, para acabar con el tema de la expresión artística, piden unos párrafos el destinatario de la obra literaria, la

comprensión de ésta por él y la situación toda constituida por la obra literaria.

El *destinatario* de la obra literaria tiene también una historia, correlativa de la del artista literario, desde el público de oyentes del primitivo poeta recitante o recitador de poesía, hasta el gran público internacional de los escritores de la *Weltliteratur* actual, pasando por los destinatarios individuales de obras, principalmente de poesía, fuesen destinatarios literarios o "vitales", como la mujer para la que un poeta escribe una poesía como un acto más en el proceso de su amor por ella.

La *percepción* y *comprensión* de la obra literaria por el destinatario de ella —de la que es especie *histórica* relevante la lectura literaria— abarca, por lo pronto, cuanto la percepción y comprensión de la expresión verbal en general, pero además la de lo que a ésta aporta el arte literario: el lector, digamos, de obra literaria, debe pensar los mismos pensamientos, objetivar los mismos objetos, percibir las emociones y mociones de la psique del autor relativas a los objetos, pero nada de esto es lo específico de la comprensión de la obra literaria: esto está en objetivar los mismos objetos por medio de imágenes creadoras que estén en cierta relación con las del autor; en particular, las emociones y mociones partes de los objetos deben ser objetivadas por el lector en forma que esté en cierta relación con la del autor. Estas relaciones *no* pueden ser de *identidad*, porque las imágenes en general no tienen, ni pueden tener, la identidad de los pensamientos. Pero tampoco pueden ser tan diferentes de las del autor, que la lectura literaria fuese una especie de puro y gran equívoco, salvo en lo referente a los pensamientos. Estos cooperan, precisamente, por su intervención en las imágenes creadoras, a que éstas no sean tan diferentes en el autor y en los lectores. El otro factor de limitación de tal diferencia son los objetos, en el grado en que ellos mismos sean idénticos y se impongan como tales a la objetivación por el lector como a la hecha por el autor. Entre ambas identidades se cierne la diferencia insalvable entre las imágenes creadoras de autor y lectores, que da a las "creaciones" literarias el peculiar *status* ontológico que las hace tener la historia consistente en ser recreadas e interpretadas, es decir, en suma, comprendidas, por cada lector de cada generación de ellos con matices individuales, y por cada generación de lectores con notorias divergencias históricas.

Éstas se ponen de manifiesto más notablemente en las de la crítica literaria y ciencia histórica y teórica de la literatura, que son compañía y *parte* del arte literario mismo, como son compañía pero no parte del arte bello no literario la crítica y ciencias de él. No menos que éstas son aquéllas una forma de relación con la obra de arte superpuesta

"antinaturalmente" a la espontánea, directa y más propia de gozarla, a pesar del ingrediente de pensamiento que la expresión verbal ingiere en la literaria y no en la demás artística.

Todo ello es justo lo que da su historicidad a la *situación* constituida por la obra literaria, cada una de las cuales no es sino parte del conjunto que es la historia literaria.

Y ahora se impone dar razón de la significación antropológico-filosófica del arte bello en general, y del literario en especial, caracterizando al "hombre estético", como se caracterizó al *faber*, y antes al de la razón pura y práctica, que es la incumbencia propia, pero también única, de la Antropología Filosófica en este punto.

Así como, desde el momento en que el hombre habla y conversa se revela como animal racional, y desde el momento en que fabrica y usa útiles como *homo faber*, desde el momento en que hace arte y lo goza se revela como animal u hombre estético.

La racional del hombre, la razón humana, está *supremamente* en los conceptos trascendentales y morales, cuya *raíz* está en la constitución moral del hombre, en su ser sujeto de satisfacciones e insatisfacciones, amor y odio y voluntad.

Lo *faber* del hombre *radica* en la inteligencia técnica, que *radica* a su vez en la utilización de la aceleración de la actividad para la finalidad moral del estado de satisfacción como el cual concibe el hombre moral, o de la razón práctica, la felicidad.

Lo estético del hombre está *esencialmente* en la *satisfacción estética*. En ésta está lo estético tanto del artista creador cuanto del mero contemplador. La mera contemplación-goce de la obra de arte parece no tener, ni poder ni deber tener, más "contenido" que la obra de arte misma y lo que en ésta se expresa de la creación de ella. En ésta, en cambio, en la creación artística, entra mucho más que en la mera contemplación, pero lo que aun en ella habría de propiamente estético se reduciría a la contemplación-goce de la propia obra en la "actitud estética", que debe asumir el artista frente a su propia obra, como frente a ella debe el mero contemplador. Todo lo demás que entra en la creación artística sería medio para la finalidad de obtener esta obra como objeto estético de tal contemplación en tal actitud por parte de quien sea, autor u *otros* destinatarios.

De la satisfacción estética misma ya dije en la lección anterior cómo es, en último término, objeto de conceptos "indicativos" u "ostensivos", meramente sinónimos del mismo de "satisfacción estética". No voy, pues, a intentar aquí una explicitación exhaustiva de la comprensión de tales conceptos, cuyo límite estaría en lo meramente indicativo u ostensivo de las notas mismas de ella. Lo indispensable es más bien

otra cosa: la localización de la satisfacción estética y del hombre estético en relación con la razón pura y práctica y la inteligencia técnica o dentro del hombre total.

La satisfacción estética la refirió Kant al *juicio*, como una facultad distinta de las razones pura y práctica que agregar a éstas para completar el sistema de la subjetividad trascendental. Pero aunque el juicio estético tenga que ver, naturalmente, con la satisfacción estética, ésta no parece ser esencial y fundamentalmente cosa de "juicio" en ningún sentido propio. Parece mucho más "justa" la idea tradicional de ver en la satisfacción estética hasta un arquetipo de lo *irracional*. Retengamos no sólo esto último, sino también lo de *arquetipo*. Ya también en la lección anterior recordé cómo hay en la historia filosofías que ponen la satisfacción estética o lo bello en el pináculo de la jerarquía de los bienes o de los valores. Es concepción que no parece infundada en los fenómenos, es decir, exteriormente en el puesto del arte en la vida humana a lo ancho de la Tierra y lo largo de la historia, e íntimamente en la experiencia individual-histórica de las satisfacciones humanas. Quiérese "significar" que si el estado de satisfacción concebido como felicidad fuese asequible, lo coronaría una satisfacción estética, si no es que ésta recubriría todo lo demás de él, si no es, incluso, que todo él sería en verdad una pura satisfacción estética —infinita... Y así la moralidad, el bien, culminaría, teleológica o arquitectónicamente, en el goce estético —punto final de las relaciones entre lo moral y lo estético, que empezarían por la distinción entre ambos como el género y una especie: un género puede acabar culminando en una de sus especies.

A tal concepción parece, sin embargo, oponerse otra: la del progreso histórico de la Humanidad como progreso histórico de la racionalidad del hombre, e incluso de la sola pura. ¿No tiende, la dominación creciente de la ciencia y la técnica sobre todo lo humano, a acabar relegando el arte, con lo irracional en general, a un pasado que acabará, a su vez, siendo arcaico, ancestral?... ¿O a compás de la tecnificación, cientificación, racionalización creciente de lo humano, del hombre, no se impondrán reacciones de éste como la de nuevas formas de arte potentes precisamente para vivir y operar en medio de la creciente tecnificación, cientificación, racionalización?...

¿Qué *será* el hombre esencialmente?, ¿razón pura?, ¿moralidad motivante de la razón pura y culminante en la satisfacción estética? Y ¿cómo lo será? ¿acaso antinómicamente?...

LECCIÓN XLII

LA MOCIONALIDAD DEL SUJETO

De lo expuesto en el curso hasta aquí puede sacarse una "imagen" bien arquitecturada de la esencia del hombre.

El hombre se expresa mímicamente, pero la expresión mímica no es exclusiva de él. Exclusivas de él serían las expresiones mímicas específicamente humanas, como la risa, y los modos específicamente humanos, puestos por lo específicamente humano, en las expresiones mímicas comunes al hombre con otros seres vivos. Pero ni siquiera por esto sería, con todo rigor, la expresión mímica tema de la Antropología Filosófica. Sin embargo, no pudo dejar de serlo: por la parte que tiene en la expresión exclusiva por excelencia del hombre, la expresión verbal.

Ésta notifica el pensamiento, de cuyos elementos, los conceptos, los "principales", los trascendentales, modales y morales, que vienen a ser unos y los conceptos metafísicos, integran la razón, pura y práctica, por la que se ha definido tradicionalmente, y con razón, la esencia del hombre.

Las expresiones verbales enunciativas afirmativas notifican elementalmente los conceptos positivos denotantes de los objetos fenómenos, y exhiben al hombre como un sujeto de objetos.

Los fenómenos son los perceptos, las imágenes, los pensamientos y las emociones y mociones, todos ellos modos de sustancias o sustancias; o elementalmente, sensaciones, de los perceptos o de las imágenes, conceptos y emociones y mociones elementales.

Las expresiones verbales negativas notifican el concepto 'inexistente', contrario de 'existente' pero correlacionado esencialmente con los de 'existente finito' y 'existente infinito', correlacionados, a su vez y de la misma manera, esencial, con los de 'contingente' o 'posible' y 'necesario', respectivamente.

Las expresiones verbales imperativas categóricas y genéricas notifican los conceptos 'el bien', 'el mal', que, al comprender la nota de la 'infinitud' y venir a ser 'el bien infinito' y 'el mal infinito', resultan idén-

ticos a los del 'existente infinito' y la 'inexistencia de lo existente' o 'la nada'.

Estos conceptos, trascendentales, modales y morales, cardinales, son los conceptos "de" objetos metafísicos que connotan los objetos fenómenos denotados por los conceptos positivos.

De estos conceptos trascendentales no pueden dar razón los objetos fenómenos mismos, como pueden darla de los conceptos positivos que los denotan; pero pueden dar razón de ellos el amor y el odio a los existentes, a lo existente, que, motivando las voliciones de la existencia infinita o la inexistencia de ellos, requieren pensar estos conceptos.

El hombre se expresa, por último, artísticamente en los artefactos de las artes útiles de su inteligencia técnica, medios para la finalidad moral del bien o la felicidad, y en las obras de arte de las bellas artes, medios, con la belleza natural, para la satisfacción cimera de las integrantes del bien o la felicidad.

Y, así, se presenta, en suma, el hombre como un sujeto

de sensaciones *para* él,

de conceptos *en* y *para* él

y de emociones y mociones *en* él, que con los conceptos apercibe las sensaciones en objetos fenómenos, parte de los cuales son obra de sus artes

y todos los cuales connota con los conceptos metafísicos

motivados por las emociones y mociones del amor y el odio y la voluntad, que se revelan, pues, como el ingrediente al par más propio y más radical de él:

más propio, porque las emociones y mociones son lo único que existe pura y rigurosamente "en" él,

y más radical, porque no sólo motivan últimamente los conceptos integrantes de la razón por la que tradicionalmente se define su esencia, sino por cuanto expondrá esta lección.

Pues, con la anterior especie de definición de la esencia del hombre podría finalizar la Antropología Filosófica, y este curso, si no fuese que falta aún nada menos que hacer cabal la exposición del sujeto mismo en el complejo cruce de tres dimensiones:

la de su "mocionalidad",

la de su "pluralidad" y

la de su "trascendentalidad".

A cada una de ellas se dedicarán dos lecciones, porque

a la mocionalidad del sujeto es aneja una "modalidad" que requiere examen aparte,

la pluralidad del sujeto exhibe una "historicidad" que requiere parejo examen,

y antecedente para el examen de la trascendentalidad del sujeto es el de la intersubjetividad o subjetividad de sus objetos.

Tal es el plan de las lecciones restantes del curso.

Ocupémonos en lo que queda de ésta con el tema de la *mocionalidad* del sujeto.

Las sensaciones existen *para* el sujeto, no *en* él.

Los conceptos existen *en* él por las características que tienen de común con los fenómenos esencialmente psíquicos, las emociones y mociones, pero únicamente por ellas; por aquellas por las que se los conceptúa de objetos o existentes ideales, no existen *en* él, sino *para* él, como las sensaciones, aunque no exactamente como ellas, pues difieren también de éstas por estas últimas características.

Únicamente, pues, las emociones y mociones existen *en* el sujeto, y pura y simplemente en él.

De suerte que únicamente las emociones y mociones *integran* propia y puramente el sujeto; los conceptos lo integran en cuanto tienen de psíquicos, pero solamente en esto.

El sujeto está integrado, pues y a lo sumo, por las emociones y mociones y los conceptos en cuanto psíquicos, que, unas y otros, son, en efecto, todo lo psíquico y lo psíquico solo.

Todo ello, emociones y mociones y conceptos psíquicos, son *modos activos*: de las emociones y mociones no hay que decir más; los conceptos son "actos" de "pensar", de "concebir"; lo psíquico es pura actividad, y si se repara en que la actividad, el modo activo por excelencia, es el movimiento, puede decirse ya: lo psíquico es pura mocionalidad.

Pues la actividad psíquica plantea el problema de su constitución, cinética, que aún no habíamos examinado.

Parece, ante todo, integrada como por tres niveles:

el del pensamiento o los conceptos, o de la actividad del pensamiento, de pensar, o de los actos de pensar, de concebir;

el de las emociones

y el de las mociones.

La expresión "niveles" es figurada, pero la figura evocada es tan ajustada a los fenómenos como resultará de la exposición de éstos.

La constitución del pensamiento resulta del cruce de tres dimensiones: la de su *composición*, con los elementos que son los conceptos; la de su *jerarquía*, según el criterio de la extensión, con los niveles —ya— descendentes desde el sumo de los trascendentales hasta el ínfimo de los conceptos individuales; y la de su *actividad* o *mocionalidad* misma. La constitución del pensamiento según las dos primeras

dimensiones fue tema de anteriores lecciones del curso; ésta va a apuntar lo indispensable acerca de ella bajo el punto de vista de la actividad o mocionalidad misma.

La constitución de las emociones y mociones no ha sido tema, como tal, del curso hasta aquí. Pero éste vino ya a iniciar lo esencial que tan sólo es menester recordar aquí, para examinarlo tan cabalmente como se requiere.

Las especies de emociones y mociones son tantas y tan complejas, que parecen, no ya irreducibles a elementales como el placer y el dolor, sino incluso inclasificables, por irreducibles a ingredientes cuyas combinaciones darían las clases. Pero nada de esto impide que muy determinadas emociones y mociones se destaquen como "decisivas" y "radicales" precisamente bajo el punto de vista de la mocionalidad de la psique toda, del sujeto todo: entre las emociones, el amor y el odio; entre las mociones, la voluntad —justo, las emociones y la moción que se destacaron en las lecciones anteriores, con toda la razón que en ellas empezó a verse y en ésta se acabará de ver.

Sin embargo, ni siquiera estas especies destacadas de emociones y mociones son tan radicales y decisivas, relativamente a la constitución de la emocionalidad y mocionalidad humana, como los dos modos que modalizan toda ésta de satisfacción e insatisfacción: el movimiento de la insatisfacción a la satisfacción y a una nueva insatisfaccion y satisfacción, o en suma, *de la insatisfacción a la satisfacción*, es el movimiento esencial de la emocionalidad y mocionalidad humana, en cuanto movimiento "formal" a diferencia de las diversas "materias" emocionales y mocionales que entran en él hinchiéndolo.

Pero ¿no es tal movimiento común al hombre, no ya con los animales, sino incluso quizá con todos los seres vivos?

Sin duda, genéricamente, pero no en lo que tiene de específicamente humano, que no está sólo en las satisfacciones e insatisfacciones exclusivas del hombre, sino mucho más en ser *todas* las satisfacciones e insatisfacciones del hombre conscientes y concebidas como 'bienes' y 'males', respectivamente. Con lo que el susodicho movimiento esencial de la emocionalidad y mocionalidad humana, viene a ser un movimiento *del mal al bien*, que es lo verdaderamente radical y decisivo.

Este movimiento de la insatisfacción o el mal a la satisfacción o el bien, se concibe, además, como un movimiento *de lo real a lo ideal*: cuando se está insatisfecho, la insatisfacción es lo real y la satisfacción lo irreal y *el ideal*; cuando se está satisfecho, la satisfacción es lo real y la insatisfacción lo irreal, pero *no* el ideal, ni siquiera cuando la quiere la maldad demoniaca.

Todo este movimiento se hace manifiesto definitivamente cuando se advierte que es, en suma, un movimiento de la infelicidad a la felicidad, y aun de la infelicidad o el mal infinitos, 'la nada', a la felicidad y el bien infinitos, 'la Divinidad', 'el Ideal', con mayúscula.

La prueba eudemonológica de la existencia de Dios tiene por premisa justo esta constitución emocional-mocional del hombre. Si no es "prueba", es por lo que diré en la lección próxima.

El hombre es el existente consistente en moverse de un movimiento *real* alterno de insatisfacciones y satisfacciones o a medias *malo*, a un estado *ideal* de satisfacción infinita entitativa y existencialmente, o puramente *bueno*.

Los ideales, inclusive el Ideal, son parte de las *ilusiones*, que son otra exclusiva del hombre.

Hay dos grandes clases de ilusiones: las ilusiones en el sentido del "hacerse ilusiones", o las ilusiones "engañosas", y las ilusiones en el sentido del "tener ilusiones", o las ilusiones "ideales".

Las ilusiones engañosas van desde las "ilusiones de los sentidos" hasta la "ilusión trascendental" kantiana.

Las ilusiones ideales son todos los ideales de vida, en último término, pues, morales.

La suma ilusión o ideal moral coincide con la ilusión trascendental, mientras no se ve precisamente que el objeto de esta ilusión trascendental no es más que la suma ilusión o ideal moral.

"No se puede vivir sin ilusiones", se dice vulgarmente, sin alcanzar, ni de lejos, todo el sentido de la frase.

No poder vivir sin algo el hombre, quiere decir que ello le es esencial a éste. Si, pues, el hombre no puede vivir sin ilusiones, es que le son esenciales.

Las engañosas son esenciales a características de la naturaleza humana como las biológicas a que son esenciales las ilusiones de los sentidos o las espirituales a que es esencial la ilusión trascendental.

Los ideales son esenciales a la característica fundamental de la naturaleza humana que es su mocionalidad como movimiento de la realidad "fementida" al Ideal.

El hombre necesita de los ideales, y, en la cima y final, del Ideal, para que tiren de él hacia arriba, de la animalidad hacia la Divinidad.

No tener el hombre ideales equivaldría a su contentarse con su realidad "fementida", deficiente, insatisfactoria, mala, como "se contentan con su suerte" los seres infrahumanos, achatados en su nivel sin pugnar alguno por alzarse sobre él.

Pero si el Ideal se realizase, el hombre despegaría, por decirlo así, íntegramente de su realidad "fementida", deficiente, insatisfactoria, ma-

la, para identificarse con el Ideal hecho realidad perfecta, satisfacción pura, bien infinito o Divinidad, toda ella alzada en su nivel sumo.

El hombre no es, ni como los seres infrahumanos, ni (como) el Dios que concibe. Es un existente singularísimamente intermedio, intermediario, entre los unos y el Otro.

Es el único existente no contento con su suerte —real: porque concibe un ideal, de realidad superior a la suya. Es el único existente concebidor de lo superior a él. Aquí radica la soberbia y lo demoniaco del hombre. Es el único existente que *se* "trasciende" en el movimiento emocional y mocional que le mueve a concebir el término hacia el cual trascenderse. Ya sabemos cómo pasa esto: el amor y el odio a las satisfacciones propias y ajenas motivan las voliciones de la existencia y la inexistencia de los sujetos de ellas, incluso las infinitas. Tales, el lugar y la función de las destacadas emociones del amor y el odio y la destacada moción de la voluntad en la constitución de la mocionalidad humana.

Pero la voluntad puede tener aún los siguientes.

Se plantea este problema: lo que el pensamiento y las emociones tienen de actividades ¿lo tendrán de suyo, como sin duda lo tienen las mociones, o lo tendrán únicamente por una relación de causalidad con éstas? El pensamiento, y aun los sentimientos, de un sér sin mociones —impulsos, instintos... voliciones—, *que sería un sér estático*, ¿serían activos? ¿podrían serlo? Parece que no: que en un ser estático, nada puede ser activo, sin contradicción. Parece, pues, que lo que el pensamiento y los sentimientos tienen de actividades, que hace hablar tradicionalmente de los "actos del pensamiento", de "actos de pensar", y me ha hecho preferir el nombre "emociones" al nombre "sentimientos", *lo deban a las mociones*. Pero ¿cómo pueden "deberlo" a éstas? ¿en qué relación tienen que estar los pensamientos y las emociones con las mociones, para que "participen" de la mocionalidad o el movimiento de éstas?

En relación de causalidad: los pensamientos y las emociones serían efectos móviles de la móvil voluntad.

En mi "Análisis psicológico del acto voluntario", tengo para mí haber mostrado cómo la voluntad es el movimiento mismo de aparición, presencia, existencia —digo ahora con términos de adopción muy posterior al "Análisis"— de lo psíquico *humano*.

¿No hay contradicción entre afirmar —ahora— que la voluntad es la causa de todas las emociones, y pensamientos, y afirmar —anteriormente— que el amor y el odio son la causa de las voliciones de la existencia y la inexistencia?

No. Una cosa es que la voluntad *en general* sea la causa de la emocionalidad *en general*, y otra que las emociones *en especial* del amor y

el odio sean la causa de las voliciones *en especial* de la existencia y la inexistencia.

Pero ¿no eran *todas* las voliciones, voliciones de la existencia y la inexistencia?

Sí, de la existencia y la inexistencia *de algún existente*, pero no *de la existencia o la inexistencia* misma de algún existente.

¿Y las otras mociones del hombre, los impulsos, los instintos...? ¿No serán ellas, existentes ya en los animales, más bien las causas de la voluntad en el hombre, que no la voluntad la causa de los impulsos, instintos... en el hombre?

Lo peculiar ya del hombre, lo que haría a éste, sería el venir lo animal a ser en él efectuado por lo específico de él: en el hombre, todo, desde el "infierno" de los impulsos hasta el "cielo" del pensamiento, estaría envuelto en, y sustentado por, la forma de movimiento específico de él que es la de la volición —continuada: la de la creación continuada de lo psíquico mismo: véase el "Análisis".

En todo caso, tal constitución es la de un *desnivel* entre el mal real y el bien ideal, que por ser entre estos términos puede llamarse "desnivel onto-axiológico".

Pero este desnivel tiene lugar en una *oscilación* expuesta ya por Aristóteles. Su doctrina de las *virtudes* como término medio entre pares de extremos viciosos, es una doctrina de las *excelencias* del hombre-medida entre las *fealdades* o *bajezas* entre las que vacilan u oscilan los demás hombres. Es una verdadera doctrina de la naturaleza humana, como su Ética toda es una verdadera Antropología Filosófica (cuya práctica es una Eudemonología con, como era debido, una Cacodemonología). Las excelencias se alzan *entre* las bajezas: a la dimensión de la oscilación entre éstas la cruza la dimensión del desnivel entre las bajezas y las excelencias.

La oscilación y el desnivel son formas del *desequilibrio*, estático y cinético o dinámico. En cuanto oscilante entre los males y desnivelado entre los males y, en suma —resumen y cima—, el Bien, es el hombre un *desequilibrado*, es *el* desequilibrado, el único existente desequilibrado, entre los infrahumanos, equilibrados en el bajo nivel que en nada pugnan por superar, y el Divino, equilibrado en el nivel sumo del que no puede descender.

Pero este desequilibrio es el de un movimiento en una dirección única, irreversible: oscilación *entre* lo bajo *hacia* lo alto, el Bien. Es la razón de que el Bien y lo bueno en el hombre hayan fascinado a los filósofos hasta hacerles no conceder a lo malo en el hombre, a la maldad y al Mal, la atención debida, no menor que la debida a lo bueno y el Bien.

De todo lo cual, esta regla suprema de moral práctica:

Querer en todo la satisfacción suma, pero ir dándose por satisfecho con las reales: sin lo primero, no habría más que satisfacciones inferiores a la suma; sin lo segundo, no habría, pura y simplemente, satisfacción.

Tanto más, cuanto que la mocionalidad humana expuesta en esta lección tiene la "modalidad" que expondrá la siguiente.

LECCIÓN XLIII

LA MODALIDAD DEL SUJETO

La actividad toda en que consiste el sujeto, o la mocionalidad de éste, tiene una "modalidad", en el sentido de la de los trascendentales "modales". Es decir que los modos activos en que consiste el sujeto, los concibe éste modalizados trascendentalmente, o con los conceptos trascendentales. Es decir, a su vez, que el sujeto, que concibe con los trascendentales todo existente, todo lo existente —por eso se trata de "trascendentales"—, sin duda no puede menos de concebirse con ellos a sí mismo, incluso preferentemente: es por concebirse preferentemente con ellos a sí mismo, por lo que los motiva su amor a sí mismo, pero también su odio de sí mismo: porque el hombre no sólo se ama; también se odia: odia normalmente sus insatisfacciones, sus males, y cuando se reconoce causa de ellos, odia su maldad, se odia a sí mismo; pero puede llegar a odiar hasta su satisfacción, su bien, su felicidad, en un odio a sí mismo que no puede menos de ser, a una, un odio a todo, a lo existente, la voluntad de la nada —como, correlativamente, su amor a su satisfacción, bien, felicidad, a sí mismo, le mueve a concebirse eterno, infinito, infinitamente feliz entitativa y existencialmente, y así en compañía de los "seres queridos", por participación, y hasta identificación, bajo alguna forma, en alguna Divinidad, sea sustancia o causa de lo existente. Pero examinemos más en detalle esta autoconcepción modal del sujeto.

Ya vimos cómo los trascendentales se reducían a los dos cardinales de

la existencia finita, o contingente, o posible, o distinta de la esencia, o del ente, finitos estos mismos, o correlativa de la existencia,

y la existencia infinita, o necesaria, o idéntica a la esencia, o el ente, infinitos estos mismos, u opuesta a la inexistencia de lo existente o la nada.

También vimos cómo con estos conceptos se concebía *antinómicamente*,

ya como finito o contingente *cada* existente menos el causante de todos los demás, concebido como infinito o necesario —teísmo—, ya como infinito o necesario cada existente por concebirse así *lo existente* o la sustancia de ello —panteísmo—,

ya como finito o contingente no sólo cada existente, sino lo existente todo —contingentismo absoluto—,

aunque no como infinito o necesario cada existente y finito y contingente lo existente.

Estas combinaciones posibles se realizan en las filosofías de la historia con variantes y en otras combinaciones.

Ahora debemos ver cómo se concibe así particular o singularmente el sujeto *a sí mismo*, y hasta qué punto sea el concebirse así a sí la razón de ser del concebir en una u otra forma lo existente.

A primera vista parece —y así me lo pareció a mí hasta últimamente— que la existencia humana tenga la modalidad de la posibilidad, incluso como fenómeno, y a diferencia de los demás fenómenos.

Al tratar de las pruebas de la existencia de Dios, y particularmente de la prueba por la contingencia, indiqué como ésta, la contingencia, no era el fenómeno que debía ser para ser objeto de premisa de una prueba concluyente, sino que era una mera manera de concebir los fenómenos —modos relativos— de la aparición y desaparición de las sustancias y los modos fenómenos físicos y psíquicos.

En otros lugares, aunque no de este curso, he expuesto cómo *El Ser y el Tiempo* de Heidegger pudiera tener la intención de mostrar hasta qué punto en el hombre, por excepción, por su excepcional presencia *a sí en sí*, a diferencia de la de todos los demás fenómenos, presentes sólo *a él* pero *no en él*, es la finitud o la contingencia fenómeno, y posible objeto de premisa de una prueba concluyente de la existencia de Dios. Pero sea de la obra de Heidegger lo que quiera, puede pensarse que la existencia humana —exclusiva o preferentemente, por lo menos— tiene *fenoménicamente* la modalidad de la finitud, contingencia o *posibilidad*, que obligaría, pues, a concebirla con este trascendental.

En efecto, parece que el movimiento en que consiste, no sólo por ser movimiento —y entrañar éste, según un análisis tradicional negado última y únicamente por Hartmann, pero con razones, por superficiales, nada convincentes—, sino, y sobre todo, por ser movimiento de la real mezcla de satisfacción e insatifacción o bien y mal al ideal de la satisfacción o el bien puros, tenga la modalidad de la posibilidad de tal ideal, que por su parte sería lo que tendría la modalidad de la necesidad, para las concepciones tradicionales.

Porque por mi parte hice, en mis conferencias "El más allá", el intento de probar que la modalidad de posibilidad de la existencia feno-

ménica excluía precisamente la posibilidad de la necesidad de la existencia más allá de los fenómenos, o de "otra vida", en "otro mundo": una posibilidad conducente a una necesidad sería sólo aparentemente conducente a ésta y posibilidad ella misma: la necesidad no puede "surgir" de la posibilidad, sin contradicción; la necesidad, o es *ab initio*, o mejor, *sine initio*, o no es necesidad = infinitud; luego la posibilidad conducente a una necesidad sería tál sólo aparentemente; en el fondo sería ya la serie de la necesidad.

Por su parte, la posibilidad auténtica es esencialmente disyuntiva e indefinida. Digo "auténtica" para distinguirla de la mal llamada "posibilidad" de las mal llamadas "condiciones de posibilidad", que debían llamarse "condiciones de necesidad", cuando se las concibe como se las ha concebido por lo menos o sobre todo desde Kant y por los influidos por él, última y ejemplarmente por Hartmann, como no disyuntivas, o únicas, o no siendo sino las que son, por *no poder* ser otras. La auténtica posibilidad es aquella de la disyuntiva e indefinida del 'poder-ser' y el 'poder-no ser': pues si se *puede*, antes o después, ser o no ser *únicamente*, el ser o el no ser resulta *necesario*.

La "posibilidad" de la existencia humana, del movimiento de la real mezcla de bien y mal —co-finitud de ambos— al ideal del bien puro —infinito—, querría decir, pues, el poder ser o no ser, e indefinidamente, este ideal, que así resultaría ideal —siempre. Ni, pues, la necesidad del ser o de la realización del ideal en otra vida o mundo, ni, tampoco, la del no ser o de la aniquilación del ideal, definitivamente, tras esta vida y mundo: ni la certeza de la inmortalidad, ni la de la aniquilación con la muerte; ni la certeza de la existencia de Dios, ni la de su inexistencia; sino la incertidumbre de lo uno o lo otro, insuperable, incluso en otra vida en otro mundo.

Pero últimamente he pensado que debo hacer en lo que acabo de exponer la modificación siguiente.

No hay tal "fenomenicidad" de la finitud, contingencia o posibilidad humana. Toda 'finitud', 'contingencia' o 'posibilidad' es mera manera de concebir fenómenos de aparición y desaparición, concibiendo correlativa, trascendental, metafísicamente, la 'infinitud'-'necesidad'. Tal manera de concebir es la concepción misma de los fenómenos de la mocionalidad humana como movimiento de la mezcla de bien y mal a la pureza del bien, y concepción antinómica de ellos:

ya como posibilidad indefinida,

ya como *aparente* posibilidad conducente a una necesidad y "realidad" única de ésta.

Es la razón de que la prueba eudemonológica de la existencia de Dios no sea tal "prueba": que la existencia del hombre sea movimiento hacia

la felicidad infinita en la esencia infinita, sería "prueba" de la existencia de esta esencia únicamente si el movimiento fuese necesario, que es lo que niegan los críticos escolásticos de la prueba, bajo la especie de la negación de la actualización necesaria de la potencia.

La concepción anterior a la modificación era, pues, la de la posibilidad en la fenomenicidad misma del hombre; la concepción modificada, la de la concepción antinómica, por ende, del fenómeno humano como posibilidad o necesidad.

Esta concepción debe extenderse a la libertad humana. La libertad es la modalidad de la posibilidad de las voliciones y de la causación de efectos psíquicos por ellas, modalidad que es la de la mocionalidad fundamental de toda la humana que vimos bien podía ser la voluntad, y modalidad que es una de las dos concepciones antinómicas del fenómeno de la volición, de las que la otra es la del determinismo, negador del libre albedrío por concebir cada existente como necesario.

Las dos antinomías dinámicas de Kant están, pues, en la esencial relación de ser en el fondo una. Pero la posición de Kant relativamente a ellas, contingencia de todo fenómeno menos el de la libertad y libertad y necesidad de un ente nouménicas, demasiado incongruente, debe remplazarse por el puro antinomismo de la contingencia o la necesidad de cada fenómeno, inclusive el de la voluntad.

La mocionalidad humana concebible trascendental-antinómicamente motiva la esencia de la religión.

Esta esencia está en la oración, que es esencialmente, a su vez, petición de auxilio y dación de gracias.

¿Auxilio para qué? Contra los males relativamente a los cuales nos reconocemos *impotentes* para causar su inexistencia, preventiva o correctivamente.

¿Y gracias por qué? Por los bienes relativamente a los cuales nos reconocemos también impotentes para causar su existencia preventiva o persistentemente.

Justo porque nos reconocemos impotentes para causar su existencia o inexistencia, y existen, espontáneamente concebimos *en general* otra causa, a la que pedimos causación de la existencia del bien y la inexistencia del mal y agradecemos la causación efectiva. Las concepciones *más especiales* de esta causa pueden ir desde la del "mana", como llama la ciencia actual de la religión a la "fuerza" que representaría el núcleo "objetivo" mínimo de la religión, hasta la del Dios de la más elaborada Teología.

Las relaciones de tales petición y gratitud con el amor y el odio motivantes del pensar los conceptos trascendentales, son obvias: el amor que motiva el pensar la 'existencia infinita' y el 'bien infinito', no puede

menos de ir acompañado del reconocimiento de la impotencia para causar tales existencia y bien, y del pensar otra causa de ellos; el odio que motiva el pensar la 'inexistencia' y 'la nada', tampoco puede menos de ir acompañado del reconocimiento de la impotencia para aniquilar realmente, y del pensar otra causa de ellos, sea el demonio, sea la finitud misma de las criaturas *del Creador*.

En cuanto a la impotencia misma reconocida, está vinculada esencialmente a la concepción de nuestra finitud, contingencia, posibilidad, y la correlativa de un infinito necesario. El hombre no es ni pura impotencia, ni pura potencia "activa": es una mezcla o dualidad de ambas, que así mutuamente se co-limitan. Esta dualidad se inserta esencialmente en la de la posibilidad: podemos o no podemos en el sentido de la posibilidad e imposibilidad, poder, en el sentido de la potencia activa, o podemos, en el sentido de la posibilidad, poder o no poder, en el sentido de la potencia activa y la impotencia.

Pero no tiene sentido el pedir auxilio contra los males y dar gracias por los bienes de que el orante no puede reconocerse causa, sin un previo esfuerzo propio contra los males y pro los bienes o hacer el bien. Por eso la religión no es sólo oración, contemplativa, no activa. La "religión" es acción, ritual, cultural y *moral*: es, en relación esencial con el pedir auxilio contra los males y dar gracias por los bienes, hacer (el) bien y hacer el Bien.

La religión se revela, así, ser la emocionalidad y mocionalidad "oracional" motivada por la concepción trascendental de nuestra humanidad.

Adviértase que una cosa es *pensar los conceptos* trascendentales y concebir con ellos como hace *todo* sér humano, y otra *cosa pensar en* o *sobre ellos*, como es privativo del filósofo en cuanto tal. Pero el mentado reconocimiento de impotencia ni siquiera necesita ser pura o plenamente conceptual, ni, menos, reflejo, reflexivo; es más bien espontáneo, y si no puramente emocional, de una conceptualidad imprecisa y transida de 'emocionalidad'.

Los trascendentales cardinales están con el *tiempo* en una relación que explica el "temporalismo" de la filosofía de nuestros días.

Heidegger ha señalado como nadie cómo el sentido del ser es el tiempo. Pero la palabra "ser" es equívoca: inequívocamente, notifica, o el 'existente', o la 'esencia' o el 'ente', o la 'existencia'. Es de la existencia de lo que es inequívocamente el sentido el tiempo. Y de la existencia de todos los existentes, y no únicamente de la humana, de la que es según Heidegger el "ser" la 'cura', y el sentido de ésta la 'temporalidad', mientras que del "ser en general" lo sería la 'temporariedad'.

El tiempo es un modo cuantitativo *sui generis* del modo activo genérico, el movimiento, y por ende de todos los especiales. La existencia es también actividad, tal como expuse en su lugar: ante todo, la suya propia para el sujeto, que la generaliza en cuanto actividad humana, biológica, movimiento, a los demás seres humanos, los demás seres vivos y los demás seres móviles. Es para pensar si la existencia y el movimiento no serán idéntica cosa, idéntico modo, y por ende no más exclusiva del hombre que el movimiento la existencia, de la que la humana tendría la peculiar primacía que acabo de mentar.

Que el tiempo es un modo del movimiento, lo prueba lo que pasa con él tanto cuando se lo concibe concreto con los movimientos de que es modo, cuanto cuando se lo concibe en abstracto.

Concebido concreto con los movimientos de que es modo, esto es, en cuanto tal modo o modalizando efectivamente, presenta a su vez los mismos modos que estos movimientos: así es como el llamado "tiempo humano" "se hace largo" o "corto" según las "circunstancias de la vida" con las que está concreto; lo largo del tiempo de la espera, lo corto del tiempo de la distracción absorbente, etc.; a diferencia del tiempo físico, referido al astronómico, al del movimiento de los astros de velocidad uniforme —si no es que éste es concebido así por apercepción con el abstracto, si no por su identidad con éste.

Concebido en abstracto, el tiempo tiene su propio movimiento: no hay sólo el movimiento en él de lo temporal, de lo que aparece y desaparece en él, estando presente en él más o menos —tiempo; hay el movimiento del tiempo mismo, *imaginado* curiosamente doble e inverso: el tiempo va del pasado, por el presente, al futuro, al mismo —tiempo, que viene del futuro, por el presente, para pasar... De donde el complicado juego entre este movimiento del tiempo y el de los móviles en él, el de lo temporal en el tiempo: así, el presente *avanza* hacia futuro al mismo —tiempo, que *permanece* el presente. Tal movimiento del tiempo mismo no parece ser, ni poder ser, más que una reliquia del movimiento de que es modo en este modo mismo concebido en abstracción —relativa: una abstracción tal, que le despojara de toda reliquia de movimiento, de todo movimiento, al paralizarlo, lo aniquilaría: dejaría de ser tiempo como deja de serlo la eternidad concebida como un puro presente.

Análisis clásico del tiempo es el que discierne en él la relación misma del ser y el no ser, o sin equívoco, de la existencia y la inexistencia: éstas son contradictorias o imposibles —la imposibilidad formulada por el principio de (no) contradicción— salvo concebidas sucesivas: el mero pensar, pues, la 'inexistencia' y correlativamente la 'existencia' de los existentes, cayendo en la cuenta de ella, sería pensar la sucesión, el

tiempo; aunque sea posible abstraer de éste, de la sucesión, y pensar puramente la relación entre la 'existencia' y la 'inexistencia' como incomprensible; pero en cuanto se trata de concebir como 'inexistente' cualquier existente, o lo existente, se concibe la sucesión, el tiempo. Por lo que, si el concebir la inexistencia es efecto del odio, el tiempo es otro hijo —quizá en el fondo el mismo— de éste. Y, en efecto, desde Aristóteles por lo menos se ha visto filosóficamente en él lo que se ha visto por los poetas, y sin duda por los hombres en general, desde mucho antes: una potencia desgastadora, destructora, aniquiladora, mucho más que la creadora como la que podría vérsele también: las cosas todas corriendo hacia su fin, mucho más que emergiendo.

El mismo análisis es clásico del movimiento; análisis contra el que resulta frustráneo el de Hartmann, que ve en el movimiento, no un paso del ser al no ser o del no ser al ser, sino un paso del ser al ser, es decir a *otro ser*, sin ver que esta *distinción* en el seno, en la continuidad del ser, no puede hacerla más que el no ser. Identidad de análisis del movimiento y del tiempo que se comprende muy bien por la relación entre ambos.

En todo caso, la modalización de la existencia por la finitud o la infinitud se hace en función del tiempo: no puede pensarse una 'existencia finita' más que como 'temporal' entre 'instantánea' y todo lo 'duradera' que se quiera con tal de que no sea 'infinitamente' o 'perdurable'; ni puede pensarse una 'existencia infinita' más que como 'eterna' o 'intemporal', que por ser una relación negativa con el tiempo, no deja de ser una relación con él.

Más particularmente están en esencial relación con el tiempo las modalidades de la posibilidad y la necesidad, aunque sólo fuese porque se identifican con la existencia, respectivamente, finita e infinita. Pero conviene ver la relación directamente, por sumariamente que sea.

A la posibilidad es esencial una dualidad disyuntiva que entraña el tiempo: la posibilidad de lo uno o lo otro, en definitiva, de(l) ser o (el) no ser tal o cual, o de existir o no, sería imposible si no hubiese por lo menos dos momentos sucesivos, el primero para la dualidad y el segundo para la realización de una de las posibilidades, o uno de los términos de la disyuntiva; porque si sólo hubiera un momento, sería el de la realidad de uno de los términos, sin el otro, o si se prefiere, el de la existencia o el de la inexistencia: la realidad o la existencia y la inexistencia, no pueden ser, cada una, más que ella: el ser y el no ser, la existencia y la inexistencia, no pueden coexistir más que, justo, como posibilidades. O a la inversa, un momento de pura posibilidad es imposible, por lo que acabo de decir, que toda existencia real es única.

Por su parte, la necesidad, que excluye la posibilidad, más aún que la mera realidad o existencia, excluye también, a una, la sucesión, el tiempo: está esencialmente unida a la concepción de la eternidad como un presente o como intemporalidad: si la posibilidad requiere siquiera dos momentos sucesivos, o el tiempo, éste entraña, a la inversa, la posibilidad y repele la necesidad: desde Descartes, por lo menos, se ha pensado clara y distintamente la relación entre los momentos del tiempo como contingente, y con razón, si está en la relación expuesta con la existencia de los existentes contingentes: cada momento del tiempo es la pura posibilidad —de venir a existir o no— del siguiente: la necesidad entraña en el fondo la identidad —en el presente.

Por todo lo anterior, ha venido siendo tradicionalmente la concepción de los fenómenos, y primordialmente la autoconcepción del hombre mismo, con los trascendentales, una concepción "temporalista": la de la oposición de "lo temporal y lo eterno", respectivamente estos mundo y vida y los otros. Esta concepción está vinculada peculiarmente a la emocional y mocional conciencia de la fugacidad de las cosas, primordialmente las humanas, que ha movido y sigue moviendo a los hombres a apelar contra ella a una vida y un Dios eternos en la religión y en la Filosofía. Si la esencia de la religión es la oración de petición y de gracias referentes a los bienes y los males, no hay mal mayor que la fugacidad de la existencia o la inexistencia, ni bien mayor que la existencia infinita, ni petición más religiosa que la de la salvación de la muerte eterna en la vida eterna, ni agradecimiento más religioso que el anticipado al otorgamiento de tal petición. Y no otra cosa que un intento de dar razón de todo esto ha sido siempre la Metafísica, como un dar razón de ésta es a su vez la Filosofía antropológica de la Filosofía.

Lección XLIV

LA PLURALIDAD DEL SUJETO

A todas las clases de expresiones les es esencial, no sólo el sujeto, sin el cual no podrían existir, sino un destinatario, aunque éste puede faltar por accidente. La esencialidad de este destinatario, si en algunas clases de expresiones resulta enmascarada por la existencia de tales accidentes, en otras resalta a prueba de accidentes: si la expresión mímica, o la verbal exclamativa, parecen tener lugar en casos para expresarse el sujeto, para desahogarse éste, como se dice vulgarmente, sin mayor destinación de la expresión, o es frecuente el fabricarse un útil para el servicio propio, sin preocuparse del ajeno, en cambio negar, preguntar, mandar parecen no tener su auténtico sentido como mandarse a sí mismo, preguntarse a sí mismo y hasta hacerse a sí mismo destinatario de una negación: el mandarse a sí mismo no sería un verdadero mandar, el preguntarse a sí mismo sería interrogación retórica, y de una enunciación negativa en un soliloquio hay que decir lo que del soliloquio en general: que lejos de salir de éste el coloquio, es de éste un derivado y un caso límite el soliloquio. Esta esencialidad del destinatario a las distintas clases de expresiones, es lo que hace de éstas los órganos que son de la convivencia entre los seres vivos o entre los seres humanos. Ahora bien, a esta convivencia entre los humanos, si no entre todos los vivos, es esencial, a su vez, la reciprocidad o mutualidad del ser sujeto y el ser destinatario: los destinatarios de las expresiones mímicas humanas, de las verbales y de las artísticas, pueden ser sujetos de expresiones de las mismas clases en general, aunque no puedan serlo precisamente de expresiones determinadas: todos los seres humanos pueden, no sólo percibir y comprender la risa y el llanto ajenos, sino reír y llorar ellos mismos; y todos pueden, no sólo comprender el lenguaje en general, y utilizar útiles, y gustar de algunas bellezas, sino hablar y fabricar algún útil, y hasta hacer obra de arte rudimentario, aunque la inmensa mayoría sean, no sólo por meros accidentes de educación, si no por falta de capacidades nativas, incapaces de comprender ciertos discursos, y no se diga de hacerlos, como los científicos

o filosóficos, y de utilizar muchos artefactos, tampoco se diga de fabricarlos, y de comprender muchas obras de arte, por no decir de hacerlas equivalentes.

Pero tal reciprocidad o mutualidad de los sujetos y los destinatarios, en virtud de la cual los sujetos de un caso son los destinatarios de otro, no se queda en el dominio de las *expresiones*, sino que se extiende a los de lo *expresado*. La comprension de las expresiones mímicas, y de lo mímico o significante de las verbales, consiste en un percibir la psique *ajena*, que puede volverse la *propia*. La comprensión de lo notificante de las expresiones verbales, en un pensar el destinatario los mismos pensamientos que el sujeto, puede volverse un pensar el sujeto los mismos pensamientos que el destinatario. La comprensión de lo designante de las expresiones verbales, consiste en un objetivar el destinatario los mismos objetos que el sujeto, que puede volverse un objetivar el sujeto los mismos objetos que el destinatario. En el manejo de los útiles y la comprensión de las obras de arte no llega, sin duda, a tanto la reciprocidad o mutualidad, por las limitaciones antes apuntadas de la de los sujetos y destinatarios mismos: el fabricante y el mero utilizador, el artista y el mero contemplador no son tan intercambiables como el parlante y el oyente en general; pero aun en este caso, de las artes, se da otro ingrediente de la misma reciprocidad o mutualidad: la intersubjetividad de las expresiones mismas o de lo expresado por ellas, que reclama lección aparte, después de saber de los sujetos mismos lo que van a exponer aún esta lección y la siguiente.

Tal reciprocidad o mutualidad de los sujetos y los destinatarios, en virtud de la cual los sujetos de un caso son los destinatarios de otro, representa la índole *social* de *todos los* fenómenos antropológicos examinados.

Desde luego, los fenómenos de expresión, todos, son precisamente aquellos en que se presentan a cada sujeto los demás congéneres, vivientes o humanos, en reciprocidad esencial, especialmente humana, con la que está vinculada la esencialidad del destinatario. Esta índole social de los fenómenos de expresión la incorpora el concepto de 'situación' que remató, integrándola, la fenomenología de cada clase de expresión: situación de convivencia biológica o humana, moral, "fabril" o económica, estética.

Pero también es social el pensamiento: siquiera en cuanto lo es la expresión verbal y él, el pensamiento, no existe sino expresado verbalmente, aunque sólo sea con palabra interior, que es posterior a la exterior, y aunque sea *irreducible* a la expresión de la que es *inseparable*.

Las emociones y mociones radicales, del amor y el odio, son por esencia, propia y primitivamente, dirigidas a congéneres humanos.

En fin, la sociabilidad humana culmina en la concepción de la felicidad como un estado de satisfacción *colectiva*: no hay sér humano capaz de concebirse feliz en un estado de soledad absoluta. La misma felicidad en Dios se concibe bajo la imagen del cielo, colectividad de los bienaventurados, de cuya bienaventuranza es parte esencial la coparticipación de ella en Dios.

La misma reciprocidad o mutualidad de los sujetos y los destinatarios no es más que la *homogeneidad de los sujetos y los destinatarios*, del ser todos ellos igualmente seres humanos o "sujetos" —y del existir en plural: los sujetos son en plural, como individuos de un mismo género, y esta *pluralidad* de *individuos* el tema propio de esta lección. La homogeneidad de esta pluralidad no sólo permite, sino que impone, hablar de todos los individuos humanos como "sujetos".

Esta pluralidad, homogénea por un cabo e individuada por otro, la encontramos también en cada uno de los fenómenos humanos examinados a lo largo del curso:

las clases o los géneros de las expresiones son comunes a todos los individuos humanos, que pueden especificarlas y hasta individuarlas;

todos los individuos humanos piensan los trascendentales y categorías y conciben con ellas, piensan unos u otros universales, genéricos o específicos, y unos u otros conceptos individuales, con los mismos conceptos situacionales, y conciben con ellos;

y las satisfacciones e insatisfacciones humanas se presentaron en una dimensión de generalidad, especificidad, individualidad que cruzaba las demás en que también se presentaron, con peculiares efectos del cruce sobre estas otras, entre las cuales se destaca ahora la de la distinción entre las propias y las ajenas.

Una pluralidad semejante no es absolutamente exclusiva de los seres humanos: también son "convivientes" todos los seres vivos, y hasta "coexistentes" todos los existentes; pero la humana presenta modalidades específicas, exclusivas, por las que se diferencia radicalmente, no ya de la mera coexistencia de todos los seres, sino incluso de las formas más altas de la pluralidad infrahumana, a saber, de las sociedades animales más perfectas y de las formas de convivencia de los animales más altos. Así, los dos dominios cardinales de la convivencia, por determinados por los instintos cardinales de la conservación y la reproducción, el de la subsistencia con todas sus complicaciones y el de los sexos y las relaciones entre ellos, no son nada exclusivo del hombre, son comunes a éste, no ya con los animales, sino incluso con todos los seres vivos, pero especificaciones exclusivamente humanas de ellos son la sociedad

política y el Estado, y la sociedad estructurada sobre los útiles, la sociedad económica con todas las superestructuras condicionadas, cuando menos, por ella; y los géneros del amor, erótico, platónico, pasión..., y sus degeneraciones.

Pero la Antropología Filosófica debe dejar el estudio de todo esto a las ciencias del hombre, y aun a otras disciplinas filosóficas, para concentrarse en la cuestión esencial de todo ello: la de la esencia misma de la pluralidad genérico-individual de los sujetos humanos, o de la plural subjetividad humana genérico-individual.

La cuestión puede formularse por lo pronto así:

¿Cómo es que 'el hombre' no es un solo *hombre*?, o ¿cómo es que el género o la especie humana no se realiza en un solo individuo, sino en una ingente pluralidad de ellos?

El sentido de la cuestión resulta ilustrado por una comparación histórico-teológica. Una vez más se acredita la Teología de ilustrativa para la Antropología Filosófica, de concepciones humanas reveladoras de características del que las piensa. Según Santo Tomás, los ángeles son a una sendos individuos y sendas especies: el arcángel San Gabriel es el individuo único que realiza la especie de la 'gabrielidad', el arcángel San Miguel, el individuo único que realiza la especie de la 'miguelidad', San Rafael, el individuo que realiza la 'rafaelidad', etc. ¿Cómo es que la 'humanidad' no se realiza en un solo individuo humano?

Y al punto puede ocurrirse que la cuestión puede generalizarse, no sólo a las demás especies y géneros de existentes, sino al trascendental mismo 'existente': ¿cómo es que lo existente o 'el existente' no es un solo *existente*? ¿cómo es que el trascendental 'existente' no se realiza en un solo *existente*, sino en la inmensa pluralidad de los existentes?

Pero al punto se ocurre que ésta es una cuestión tan metafísica, nada menos que la de la divisibilidad *infinita* de lo existente, que no puede ser, al menos de buenas a primeras, asunto propio de la Antropología Filosófica. Asunto propio de ésta podrá ser, a lo sumo, la de la pluralidad del hombre; y si de los resultados del examinarla cabe inferir algo para la gran cuestión metafísica, será lo más que sea posible.

Una *primera* respuesta a la cuestión de la pluralidad de los individuos humanos, es efectivamente primera, pronta, obvia: el sujeto humano, la sustancia psíquica, se integra de modos activos *relativos* o de relación con *congéneres*: así, vimos que la subjetividad humana es muy radicalmente amor u odio a personas, es decir, a congéneres humanos: pues, si ser hombre consiste en amar u odiar a *otros* hombres en alguna medida, en la misma medida es el hombre uno de esos existentes que no pueden existir más que en plural. Tal es la explicación radical de la esencialidad del destinatario de las expresiones.

Esta respuesta a la cuestión de la pluralidad de los humanos puede extenderse a la cuestión de la pluralidad de otros existentes, incluso de todos los existentes: ser existente consistirá en modos de relación con otros existentes, y en efecto, concepciones "relacionalistas" de los existentes, de lo existente, tienen en la historia de la filosofía representaciones hasta una tan grandiosa como la del sistema de Hegel. Los mismos ángeles existen en pluralidad, si no de individuos de cada especie, sí de especies y jerarquías.

Sólo que tal primera respuesta motiva una nueva cuestión: pero ¿cómo es que los seres humanos consisten en tales relaciones, los existentes todos en relaciones?; y a esta cuestión ya no hay *segunda* respuesta que no sea metafísica o meramente agnóstica, positivista, facticista: tales son los hechos —últimos, sin más razón de ser para y por el hombre.

En cambio, sí puede y debe darse otra respuesta a la otra cuestión que plantea, como correlativa de ella, la de la pluralidad de los individuos, a saber, la cuestión de la *individuación* o la individualidad misma: ¿cómo es que, si los seres humanos consistimos en actividades de relación de unos con otros, somos sujetos individuales, irreducibles unos a otros, ni a nadie ni nada, sendas almas en sus almarios?

También esta cuestión es, naturalmente, universal, como su correlativa; es la cuestión de la trascendentalidad de 'unum' y 'aliquid'; la cuestión de la pluralidad de los existentes, seudoindividuos los inanimados, individuos los vivientes, individuos personales o personas los humanos. Y también lo propio de la Antropología Filosófica es la de la individuación e individualidad personal de los seres humanos, con lo específico y peculiar de ella, prescindiendo por lo pronto de las inferencias que puedan hacerse de ella a los demás existentes, anticipadas en la lección que expuso la gradación de la individualidad desde su falta en lo inanimado hasta su perfección en el hombre.

En una de las lecciones sobre los objetos, nos encontramos llevados a reconocer que los fenómenos psíquicos son de suyo sustancias individuales integradas por modos psíquicos "antes" de todo ser objeto de conceptos, o son "objetos preconceptuales". Pero la individualidad *personal* de las sustancias psíquicas *humanas* o "sujetos" consiste en algo más: consiste en la *conciencia de "sí"*, con todo aquello en que ésta a su vez consiste y acarrea, y es cuanto paso a exponer.

Aquí hay que recordar lo dicho en la fenomenología de los fenómenos físicos y psíquicos.

El principio de individuación no puede ser la extensión, el espacio, la materia, el cuerpo, ni siquiera el humano. No es por tener su propio cuerpo cada psique, por lo que es *cada* psique; sino que *cada* psique,

por su tál, tiene su propio cuerpo, un percepto de peculiar continuidad con los demás y en peculiar relación de condicionamiento de ellos.

El principio de individuación sería más bien el tiempo, en cuanto que los fenómenos psíquicos se presentan individuados preconceptualmente, es decir, en distintos conjuntos de modos, constituidos en cuanto tales fundamentalmente por la aparición y desaparición de los modos de cada uno con una continuidad de presencia de algunos, entre una aparición y desaparición de cada conjunto. El concebir el conjunto trascendental o metafísicamente, como existente o inexistente *antes y después* de su aparición y desaparición, no afecta a los fenómenos mismos o en cuanto fenómenos.

De tales conjuntos o psiques, las humanas se diferencian específicamente de los demas, meramente vivientes, por concebirse *cada* uno como 'propio' o para 'sí', concibiendo a los demás congéneres como 'ajenos'.

El hecho de la pluralidad preconceptual de las sustancias *psíquicas, no* hace, pues, de éstas el verdadero principio de individuación de las humanas, en vez del concepto 'yo'.

Un ingrediente fundamental de la conciencia de sí, y por ende un principio de individuación del sujeto, parece ser la memoria. La conducta de los animales revela sin duda que éstos tienen memoria, pero no que tengan la memoria *de sí* que tiene cada uno de nosotros, los seres humanos.

La memoria tiene por base imágenes reproductoras. Como es dudoso que las haya de todas las clases sensoriales de perceptos, o no recordaríamos, por ejemplo, los olores, contra toda experiencia interna, o la memoria no puede reducirse a imágenes reproductoras. Es posible que *no recordemos los olores*, sino que tengamos *de* ellos un recuerdo que no consista en imágenes reproductoras de ellos, que quizá no existen. En todo caso, la memoria no se reduce a imágenes reproductoras.

Las imágenes reproductoras, sin más, son imaginación, pero todavía no memoria. Para que sean ésta, es indispensable que las acompañe la conciencia, no simplemente de ser reproductoras de perceptos, sino de serlo de perceptos del sujeto mismo, o de perceptos de los que éste pueda decir "míos". Esta conciencia consiste en tenerla de ellos como parte de los fenómenos de conciencia unificados por la apercepción de ellos con el concepto 'yo'. Esta apercepción es, pues, el verdadero principio de individuación de los sujetos. Esta apercepción consiste en pensar el concepto 'yo', idéntico consigo mismo, como todo concepto, constantemente con la sucesión de simultáneos fenómenos psíquicos, la llamada figuradamente "corriente de la conciencia", de que tiene *conciencia* cada sujeto, como no la tiene de los demás, de los que tiene

sólo *percepción de la psique ajena*. La constancia no necesita ser mayor que la continuidad de tal sucesión: ésta se interrumpe al quedarse dormido profundamente; pero al despertar, se recuerda el momento del quedarse dormido, reanudándose el pensar el idéntico 'yo'. A éste se reducen, en último término, la "continuidad", "unidad", "identidad de la conciencia", "del yo", "del sujeto".

Pero este concepto era el *situacional* por excelencia o fundamental. Objetiva el sujeto mismo de él, de la expresión notificante, de él mismo, de sí mismo, de la situación toda; o, el sujeto con él se objetiva a sí mismo. Como el sujeto que con él se objetiva a sí mismo, es distinto *de facto* en "cada" situación, el objeto denotado por el concepto varía con la situación, es situacional. Este *hecho*, pues, del sujeto distinto en cada situación, es el hecho mismo de la pluralidad preconceptual de las sustancias psíquicas. La individuación preconceptual es la *base* de la conceptual con 'yo'; pero ésta es la que *corona y consuma* la individuación específicamente humana, personal, del "sujeto", que sólo es el individuo humano: ningún individuo infrahumano, ni el animal más alto, es propiamente "sujeto", lo que sólo acabará de verse cabalmente al tratar de la trascendentalidad de éste.

El concepto 'yo' es un concepto esencialmente "reflejo": el sujeto, al que están presentes todos los objetos, es un existente presente a "sí". Esta reflexividad, que *cierra* al sujeto sobre sí mismo *encerrándolo* en sí mismo, por decirlo así, es lo que crea la "intimidad" que vimos era el grado superlativo de la "interioridad" correlativa de la "individualidad".

Ahora bien, a la subjetividad, es decir, a la sustancia caracterizada por esta apercepción con el concepto 'yo' en la esencial reflexividad de éste, es aneja una peculiar dialéctica, especie extremosa de la genérica que es aneja ya a la individualidad en general.

Un individuo no es simplemente un singular. En cuanto que los conceptos tienen características o modos ideales, es cada uno de ellos un singular, pero no un individuo. Un individuo es un singular carente de toda generalidad o universalidad: la de los conceptos universales con que se lo objetiva, o se objetivan sus partes o modos, y que son parte incluso de los conceptos individuales de él, son de tales conceptos universales, no de él ni de sus partes o modos mismos, tan individuos como él —hay individuos sustanciales y modales. En cuanto carente de toda generalidad o universalidad, es un individuo absolutamente único, irreducible, incanjeable, irremplazable; de tal suerte, que es objetivable o concebible *propiamente-únicamente* con o por los conceptos individuales de él; o de tal suerte, que de un individuo puede hablarse propiamente-únicamente en forma "biográfica", o "autobiográfica", por decirlo así, y si esta forma tiene límites, más allá de

ellos está lo inefable del individuo, del que es tradicional el apotegma "*individuum est ineffabile*". Pero el hecho es que, para exponer justo todo esto de "un" individuo, he tenido que hablar así, "del" *individuo* "*en general*"; el hecho es que hay hasta la teoría *general* de "la" individualidad; y este hecho parece una inconsecuencia y hasta un imposible: un libro como *El Ser y el Tiempo*, que define el "ser" del "ser ahí", por los "modos" del "irle el ser" y la *Je-mein-ig-keit*, es decir, del 'ser mío-en-cada-caso', y se niega por ello a hablar del "hombre", que es hablar de un género, ¿no es radicalmente inconsecuente consigo mismo al ser la exposición de una analítica del "ser ahí" en general y no una autobiografía de Heidegger?

Pero esta dialéctica genérica de la individualidad *en general*, tiene una especie extremosa, como dije, en la peculiar de la subjetividad.

El hablar de lo existente como integrado por sujetos para cada uno de los cuales son objetos todos los demás sujetos y existentes, está ya en una peculiar dialéctica de generalización con el único hablar auténticamente individual, subjetivo: el hablar yo, José Gaos, de lo existente como integrado por mí y mis objetos, los existentes entre los cuales reconozco *congéneres* en la *subjetividad*, y por ello capaces de hablar de la misma manera de sí cada uno, volviendo al hablar en general de la dialéctica, que se revela así peculiarmente circular. Esta circularidad la encontramos de hecho desde que se inició la fenomenología de la expresión mímica, desde la expresión misma, es decir, desde la de un sujeto *ajeno*, percibida y comprendida por un destinatario también *ajeno*; ajenos al sujeto de la fenomenología misma, hasta integrarse a sí mismo en ella, o sea, yo en mi fenomenología.

La plural individualidad de la subjetividad conduce así a los temas finales, de la intersubjetividad o subjetividad de los objetos y de la trascendentalidad del sujeto; pero antes debe examinarse una característica con la que se presenta la misma pluralidad: la de su "historicidad".

La expresión misma —es decir, desde la de un sujeto *ajeno*, percibido y comprendido por un destinatario también *ajeno*, ajenos— al sujeto de la fenomenología misma, hasta integrarse a sí mismo en ella, o sea, yo en mi fenomenología...

LECCIÓN XLV

LA HISTORICIDAD DEL SUJETO

La pluralidad de los sujetos, la Humanidad, es una pluralidad ***histórica*** o que tiene ***historia***.

Esta ***historicidad*** se manifiesta en el hecho de tener historia o ser histórico *todo* lo humano, todas las "cosas humanas" y hasta el hombre mismo, aunque no todo ello tenga la misma historicidad. Volvamos, en efecto, a pasar revista a los grandes temas del curso, esta vez bajo este punto de vista de la historicidad.

La de las expresiones de toda clase se manifiesta, no sólo directamente en ellas mismas, sino sobre todo en las situaciones constituidas por ellas. Que la expresión verbal, oral y escrita, y la expresión artística, útil y bella, tienen sendas historias, historias del lenguaje y de las lenguas, historia de la escritura, historia de las artes útiles, historias de las bellas artes, es un hecho que basta recordar. La palabra escrita es un buen caso para ejemplificar la distinta historicidad de lo humano: ya al tratar de ella por primera vez, expuse cómo no es más que un fenómeno histórico, si secular, pasajero. Menos o nada histórica parece la expresión mímica humana, mientras se piensa únicamente en las expresiones mímicas más naturales, o más biológicas, porque, como diré en su lugar, lo natural *no* es ***histórico*** como lo ***específicamente*** humano, y tales expresiones son, justo, las menos específicamente humanas, en general, esto es, salvando precisamente lo que pone en ellas lo específico del hombre; pero en cuanto se piensa en las expresiones mímicas ***culturales***, como, recordemos, el saludo, se hace patente su historicidad.

Recordemos que las situaciones constituidas por la palabra escrita podían ser históricas en un sentido en que no podían serlo las constituidas por la oral: el escritor de hace siglos abrió la situación que al leerle cerramos nosotros. En el mismo sentido son históricas las constituidas por las artes útiles y bellas, aunque el uso de artefactos meramente "históricos" ya sea mucho menor que el goce de obras de arte, por "históricas" que sean en el mismo sentido. Tales son, pues, todas

las situaciones constituidas por una expresión de permanencia superior a la de las expresiones mímicas y orales, o susceptibles de una reproducción más permanente; porque también las mímicas y orales son susceptibles de una reproducción más permanente que ellas mismas.

Pero todas las situaciones constituidas por las expresiones de todas clases, son históricas en otro sentido: derivado de la historicidad de los sujetos y destinatarios: de unas situaciones se pasa a otras biográfica e históricamente: por ejemplo, los interlocutores de una pasan a serlo de otras, y así sucesivamente. Sólo que antes de detenernos en esta historicidad de los sujetos mismos, debemos considerar la historicidad de los otros ingredientes de las situaciones constituidas por las expresiones, de las demás cosas humanas, siguiendo el orden en que fueron apareciendo en lo anterior del curso. Los solos objetos nos mueven a alterar el orden, dejándolos para el final; y he aquí la razón: los objetos del hombre no son sólo las cosas humanas, ni los hombres mismos, sino también todos los existentes no humanos; hemos empezado por la historicidad de lo humano; debemos acabar con ella antes de pasar a la de lo no humano.

El pensamiento: su historicidad parece irrefragablemente documentada por la existencia de la Historia del Pensamiento, de las Ideas, por ejemplo, de las filosóficas o la Historia de la Filosofía. Pero aquí se plantea un problema. Del pensamiento es la parte integrada por los conceptos más altos, los trascendentales y categoriales, la razón, esencia del hombre. ¿También esta parte del pensamiento, también la razón, la esencia misma del hombre, será histórica? ¿hay una historia de la razón humana? ¿puede haberla? Sin duda, se ha sostenido la historicidad de las categorías en el sentido de los conceptos más altos todos, así por Scheler. En particular se han hecho afirmaciones como la de que los griegos no pensaron nunca nada menos que el concepto de 'la nada', que únicamente el cristianismo habría introducido en la cultura. También ha tenido su boga la concepción psicológica, sociológica y filosófica de "la mentalidad primitiva", como categorialmente diversa, hasta la oposición, de la civilizada o culta. Pero cabe prescindir de la verdad o falsedad histórica de semejantes concepción y afirmaciones, para atenerse al problema planteado en términos de principio: el problema, nada menos, de la historicidad de la esencia, con todas sus implicaciones y complicaciones ontológicas. Tomar posición relativamente a él no puede ser, es evidente, más que posterior a la revista de los hechos o fenómenos todos de la historicidad. Sigamos, pues, con ella.

La historicidad de la moralidad es objeto tanto del reconocimiento de los indesconocibles hechos de la historia de las costumbres y las

ideas morales, cuanto de la resistencia a reconocer la historicidad siquiera de un núcleo de principios morales absolutos, es decir, de una notificación o designación unívoca de los conceptos 'bueno' y 'malo'. La razón es el motivo del temor a perder la moralidad misma con su absolutismo ahistórico. Pero puede ser la misma razón que la que plantea el anterior problema relativo al pensamiento, si la razón práctica es tan esencial al hombre como la pura o teórica, si no más, como para este curso, que debió exhibir en la práctica la razón de ser de la pura.

La historicidad de la belleza y fealdad no es objeto de una resistencia pareja, sin duda porque importa menos perder lo estético que la moralidad, a quienes no reconocen la cima de la moralidad en la satisfacción estética, que son los más. ¿Y las características de la subjetividad ya examinadas? De la pluralidad hemos pasado a la historicidad, diciendo que la pluralidad de los sujetos es una pluralidad histórica, que es como decir que la dimensión de la pluralidad de la subjetividad está cruzada por una dimensión de historicidad. Pero ¿y las características de la mocionalidad y la modalidad? ¿no estarán cruzadas también por la historicidad, siendo tan humanas, si todo lo humano es histórico? Preguntas para respondidas, evidentemente, dentro de la cuestión de la historicidad de la esencia, aplazada para después de acabada la revista a los fenómenos de la historicidad, o a los fenómenos históricos.

La hemos pasado a los humanos, pero no a los no humanos. Ha llegado, pues, el punto de abordar la también aplazada historicidad de los objetos del sujeto humano, del hombre.

El nombre "Historia Natural" es bien conocido. Originalmente, no notificaba o designaba, sin embargo, lo que se entiende más corrientemente en la actualidad por el nombre "historia". Etimológicamente, la palabra griega "historia" quería decir el saber por propia experiencia y averiguación —que con sus viajes Herodoto adquirió de las cosas humanas que le interesaban, y que dio a la palabra el sentido específico que es el más corriente. Únicamente por esta historia semántica del término mismo "historia", se comprende que el contenido más clásico de la Historia Natural sea el taxonómico y perfectamente ahistórico que era: la clasificación, el sistema de los seres naturales fue anterior a toda idea evolucionista o independiente de ella. Pero esto no quiere decir que en la Naturaleza no haya historia alguna en el sentido más corriente: historia de la vida, de la Tierra, del sistema solar, del Universo mismo. Incluso se han dividido las ciencias naturales en las de "fenómenos" naturales generales y abstractos, como la Física, y las de "seres" naturales concretos y con evolución e historia, como la Astronomía y la Geología, o siquiera la Geogenia. Pero ¿es lo natural histórico "histórico" en el mismo sentido que lo humano? Porque si no lo es, si hay diferencias

suficientemente considerables para constituir un equívoco, deberá sacarse la conclusión de ser la historia, la historicidad, una exclusiva del hombre. Tal sospecha no fuerza a proceder a una puntualización fenomenológica de aquello en que consista la historia, o de la historicidad, que debiendo empezar por las notas, características o modos más patentes, que serán los más superficiales, sin duda llevará al cabo a las más profundas, a la esencia misma de la historicidad, y de sus relaciones con la esencia del hombre, y quizá, aún, con la esencia en general.

La historicidad es un modo relativo muy complejo de una *pluralidad*, de individuos: ésta es lo primero que requiere por esencia.

Pero *no* una pluralidad simplemente *simultánea*, rigurosamente contemporánea o coetánea, de individuos que empezasen a existir y dejasen de existir todos en el mismo instante; sino una pluralidad *sucesiva*.

Pero *tampoco* una pluralidad *puramente sucesiva*, sin simultaneidad alguna, o de individuos que se sucediesen únicamente uno tras otro, en una especie de fila india temporal; sino una pluralidad *simultánea y sucesiva*.

Pero *tampoco* de tal forma que las pluralidades simultáneas se sucediesen *remplazándose íntegramente*, dejando de existir toda la anterior en el instante mismo en que empezaría a existir toda la posterior.

Sino en la forma de pluralidades simultáneas sucesivamente *encabalgadas*, por decirlo así; es decir, coexistiendo parte de cada inmediata anterior con parte de cada inmediata posterior, o extinguiéndose las anteriores paulatinamente en el seno de las posteriores, y viniendo a existir las posteriores paulatinamente en el seno de las anteriores. En ocasiones anteriores, he ejemplificado esto diciendo lo que voy a repetir aquí: que a las diez de la mañana del día 29 de mayo de 1453 en que Mahomet II entró en Santa Sofía, no se acabó de sopetón la Edad Media y de sopetón empezó la Moderna; ésta se había iniciado mucho antes, quizá con los viajes de Marco Polo, y la Edad Media se prolongó hasta las Revoluciones francesa y rusa en Francia y Rusia. De tal forma que en cualquier corte trasversal del volumen longitudinal de la historia, se verían los cortes correspondientes a las edades siempre coexistentes. En los individuos mismos, hay siempre características de las edades de que vienen y a que van. Es la estructura de *promociones* o *generaciones* de que se ha tratado tanto en los últimos tiempos.

Pero ni siquiera el descrito encabalgamiento basta. En efecto, si las pluralidades encabalgadas fuesen perfectamente homogéneas unas con otras —prescindiendo de que tal homogeneidad requiriese o no la de los individuos de cada una—, nos parece que no habría propiamente historia: que el concepto "de" la esencia de ésta requiere que de una

pluralidad a otra haya algún *cambio*; menos seguro es el requerimiento de que los cambios *no* sean *cíclicos*, no repitan una pluralidad distinta de la anterior inmediata, sino que sean *progresivos*, quitando a este término por lo pronto la nota de *perfeccionamiento*, para dejarlo en la del cambio sin repetición.

Pero, por otra parte, *tampoco* parece que un *cambio total* o *absoluto* de una pluralidad a otra, diese por resultado nada que fuese propiamente historia: tal *falta de continuidad* entre las pluralidades encabalgadas; tal historia a saltos entre las pluralidades, en que el encabalgamiento de éstas sería meramente cronológico, no sería propiamente historia; prescindiendo de la posibilidad de un encabalgamiento *meramente cronológico*.

Ahora bien, todas las notas anteriores parecen darse, no sólo en la historia de la vida, o del conjunto de los seres vivos, o en lo que se llama la evolución de las especies, sino ya en la historia de la Tierra, del sistema solar y hasta lo que se llama la evolución del Universo. ¿Dónde estaría, entonces, lo específico de la historia humana, si es que ésta tiene realmente algo de tal?

Hay una diferencia entre todas las evoluciones naturales y la historia humana que inmediatamente salta a la vista, la de ritmo o *tempo*: todas las evoluciones naturales son lentísimas comparadas con los cambios de la historia humana, que no sólo son muchísimo más rápidas en conjunto, sino que parecen acelerarse crecientemente, hasta vertiginosamente hacia nuestros días.

Pero esta diferencia sugiere tres reparos.

Primero. Comparando tal aceleración, *reciente*, con las edades anteriores, se advierte que cuanto más antiguas, más lentas son, hasta el punto de no parecer diferenciarse ya de las evoluciones naturales, sino una evolución natural más: así la prehistoria humana, cuyo nombre, de "prehistoria", sería, pues, muy certeramente expresivo: la larga edad prehistórica, a pesar de ser humana, no sería historia.

Pero no sería la Humanidad prehistórica la única que no sería parte de la historia humana.

Hasta hoy mismo, o si no, hasta ayer o anteayer, muchos y hasta grandes grupos humanos han vivido "al margen de la historia", como se dice, que es decir sin cambios históricos, en "estado de naturaleza", como también se dice. Y no se trata sólo de grupos "primitivos" o "salvajes", aislados de los cultos y de su historia, sino incluso de grupos vivientes secular, milenariamente, en el seno de los cultos, pero sin que la historia de éstos hiciese otra cosa que pasar por encima de ellos atropellándolos, pero no cambiándolos. Ortega contaba la impresión que le había producido ver que los jeroglíficos egipcios de 4 000 años

antes de Jesucristo mostraban pescadores empleando la misma técnica del "copo" que los pescadores de Málaga de nuestros días, 2 000 años después de Cristo, o ver que el pescador mediterráneo había vivido igual durante 6 000 años en el centro mismo, el Mediterráneo, de la historia desde sus comienzos.

Pero si es así, parece que una de dos: o se renuncia a la diferencia de ritmo o *tempo* para diferenciar la historia humana de la natural, o se restringe la historia, no ya a la Humanidad, sino incluso a una sola parte de ésta, a la parte que ha hecho la historia, en medio de los grupos humanos "sin historia". Ésta ya no sería ni siquiera una exclusiva del hombre, sino que sería una exclusiva de ciertos hombres, nada más. A menos de sacar una tercera conclusión, superlativamente drástica: para mantener la coincidencia entre Humanidad e historicidad, negar que tales hombres sin historia o al margen de la historia, hayan sido hombres propia o plenamente tales: el hombre no sería el animal racional, sino el animal histórico, y el animal no histórico no sería hombre, aunque lo parezca, ni racional, si entre racionalidad e historicidad hubiese una vinculación esencial. Esta conclusión pudiera no ser en el fondo tan disparatada como parece a primera vista. A primera vista parece disparatada, porque va contra la diferenciación de la especie humana tradicionalmente hecha con criterios *biológicos*; pero ¿por qué preferir estos criterios a los *culturales*, para diferenciar la especie verdaderamente humana, si la diferencia hecha con criterios culturales entre dos grupos de "hombres" fuese mayor, más esencial, que la diferencia hecha con criterios biológicos entre el grupo de todos los hombres y el grupo de todos los demás animales?

Pero la posición que en el punto pudiera tomarse más razonablemente pudiera ser otra. La historia parece consistir, precisamente ahora, en la incorporación a ella de todos los grupos humanos que hasta ahora se habían sustraído a ella. Lo que mueve a concebir la vida de la Humanidad como una historización creciente de ella, y una correlativa humanización. El hombre prehistórico, ahistórico, sería hombre *en potencia* de hombre *en acto*: histórico.

Pero esta solución no es inmune al

segundo reparo. Todo lo contrario. Parece ser razón para él. La aceleración creciente del cambio histórico, la historización creciente de la Humanidad, ¿no serán un simple efecto de óptica, de perspectiva, de lejanía o cercanía al presente, desde el que el pasado inmediato parece veloz, mientras que el pasado anterior va pareciendo, cuanto más remoto, más lento?

Pero ¿y si la visión perspectivística fuese *esencial* a la historia misma?

Lo que conduce al

tercer reparo. La diferencia de ritmo o *tempo* entre la evolución natural y la historia humana, parece una diferencia meramente *de grado, no de esencia*, o sea, insuficiente para fundar una verdadera diferencia de especies, para dar una historia en verdad específicamente humana. A menos que la diferencia misma de ritmo o *tempo* fuese consecuencia de una diferencia mas esencial, verdaderamente específica...

Ésta se encuentra, en efecto, en la *conciencia histórica*. El encabalgamiento de las generaciones humanas no es meramente biológico, como el de las vivientes. Los individuos humanos tienen conciencia de sí mismos, percepción de sus prójimos y memoria de sí mismos y de lo percibido por ellos como no las tienen ni los animales superiores. Sobre tales conciencia, percepción y memoria se articulan, en el encabalgamiento de las generaciones de los individuos humanos, la conciencia y memoria colectivos, la tradición y la literatura y ciencia históricas. Todo ello hace que las relaciones del presente humano con el pasado y el futuro sean realmente específicas de la Humanidad.

El presente humano no depende del pasado humano tan sólo *causalmente*, como dependen el presente biológico y aun el inanimado de los respectivos pasados. El presente humano depende del pasado humano *conciencialmente*. El saber del pasado individual y colectivo, la memoria y la Historia, en el sentido de la literatura y ciencia historicas, hacen posible una comprensión "histórica" del pasado por el presente que influye sobre éste.

Pero no sólo el presente humano depende del pasado humano. Éste depende, recíprocamente, del presente, y ambos del futuro. Si hay la dicha comprensión histórica del presente por el pasado, también hay la *comprensión del pasado desde el presente*, que es el único lugar, en el tiempo, desde donde podemos, no sólo comprenderlo todo, sino entrar en cualquier relación con cualquier existente. Y hay una visión, concepción o interpretación, articulación y valoración del pasado por el presente. Ésta, y quizá principalmente la valoración, va cambiando con los sucesivos presentes, y este cambio es quizá el más notorio y específico de la historicidad humana. Es tan importante este punto que voy a repetir un ejemplo que he puesto otras veces. Desde la segunda mitad del siglo XVII, por lo menos, empezaron los españoles a tener conciencia de la decadencia de España; decadencia relativamente a una grandeza anterior de la misma España, pero, *a una*, relativamente al auge y grandeza de otros países. Esta concepción depende de una tabla de valores: la de los tiempos modernos de Occidente, que valora la grandeza de las naciones por valores de potencia económica, política, militar fundada en la económica, y cultural posibilitada por la económica. Pero supongamos que semejante tabla de valores condujese a

una situación mundial tal, que forzara a la revisión de la tabla, hasta concluir que tales valores no debían seguir siendo preferidos a otros, digamos morales y culturales posibilitados sólo por los morales. ¿No repercutiría sobre la concepción de la decadencia de España, haciendo pensar que la decadencia se debería, no a no haberse sometido a la tabla de valores de los tiempos modernos, sino a haber sido fiel a la tabla que presidió su grandeza, o haciendo pensar, incluso, que se debería remplazar la concepción por la de un ser precursora de la nueva tabla de valores? A movimientos semejantes se deben las revaloraciones de hechos y personalidades históricas, de obras de la cultura, de que está llena la historia de la Humanidad, y que hacen percatarse de hasta qué punto el pasado humano no es nunca definitivo, sino pendiente de revisión indefinida por los sucesivos presentes.

Éstos, por su parte, dependen de los respectivos futuros. Lo mismo que el presente individual está determinado radicalmente por sus previsiones, y las voliciones de que son causas o efectos, lo está el presente colectivo integrado por los individuales. De los ideales de vida individuales y colectivos de cada presente depende la manera de *conceptuar* éste, con toda su acción sobre su *realidad* toda; y por intermedio del presente el pasado, según he expuesto: la revisión indefinida del pasado a que he hecho referencia, la hace el presente en vista de su futuro. Sin duda que el pasado fue lo que fue, irrevocablemente, en la *realidad* que fue, pero no en la *realidad que sigue siendo* en la memoria que de él se tiene a lo largo de la sucesión de los presentes.

Todas estas relaciones entre los momentos del tiempo, todo este movimiento de lo presente, pasado y futuro en la conciencia individual y colectiva, es lo específico de la historicidad humana.

Y muy congruentemente con ello, es aquel no haber tenido historia, o vivir al margen de la historia, en trance de extinción por la incorporación de todos los grupos humanos a una verdadera "ecumene", una falta mayor o menor de la conciencia que acabo de describir, en trance de corrección porque la incorporación de todos los grupos humanos a la historia se hace a una con la adquisición por ellos de semejante conciencia.

Nos queda por examinar la esencialidad de tal historicidad al hombre, o sus relaciones con la esencia del hombre, y hasta con la esencia en general.

La tesis de la esencialidad de la historicidad al hombre, hasta el extremo paradójico de negar que éste tenga esencia, es la tesis propia del historicismo que domina el pensamiento contemporáneo, y no sólo el estrictamente filosófico. La fórmula más extremada también de él es la de Ortega: "el hombre no tiene naturaleza o esencia, sino que tiene

historia". Menos extremada y paradójica es la concepción de ser la existencia humana la realización de la esencia del hombre, pero no en el sentido clásico, de la preexistencia arquetípica de la esencia a la existencia, sino en el nuevo sentido de la posterioridad de la esencia a la existencia como la del efecto a la causa.

Un historicismo tan absoluto como el de la fórmula de Ortega, es tan imposible como el movilismo absoluto del heraclitismo refutado en el *Teetetes*, y por las mismas razones. Es absolutamente imposible prescindir de todo *eidos* y todo *logos*, y seguir hablando y pensando, o siendo hombre, y no mero animal, o incluso vegetal, como mostró para siempre Aristóteles en el libro *Gamma* de la *Metafísica*. Heidegger no puede menos de repetir una y otra vez: "el *Wesen* del *Dasein* —hasta donde se puede hablar de *Wesen*..." Pero quizá la mejor manera de exhibir los límites del historicismo, sería partir del lenguaje de la ciencia histórica: comprobando la imposibilidad de prescindir por completo de expresiones sustanciales, nombres propios, comunes, colectivos, y sustantivaciones, empleando exclusivamente expresiones verbales y adverbiales activas, y a lo sumo relacionales "activadas", que es lo que correspondería a una historicidad como la concebida por el historicismo extremo.

No. Los límites específicos y genéricos que encontramos al relativismo individual de la moralidad, y la intersubjetividad total parcial de las ciencias, a diferencia de la subjetividad de la Filosofía, que encontraremos en la lección próxima, responden a los límites del historicismo, que radican en los límites mismos de la individuación humana. El individuo humano es, en el conjunto de su individualidad, individual, absolutamente: absolutamente incanjeable, irremplazable, irreducible, único; pero tal conjunto está compuesto de una infinidad de piezas más o menos especiales o generales, es decir, idénticas, o iguales, en más o menos otros individuos, o en todos éstos. Particularmente, los trascendentales y las categorías, no sólo son, ya predicables de todos los existentes y de sí mismos, ya divisorias de todos los existentes y conceptos, incluso de los trascendentales y de sí mismas, sino pensados, o pensables, idéntica o igualmente por todos los individuos humanos, y de una intersubjetividad total. Pero, a la inversa, nada de cuanto es común a más o menos individuos humanos, es potente para impedir que cada individuo humano sea el individuo en conjunto absoluto que es, con las anejas soledad ontológica y responsabilidad moral cósmica.

La filosofía clásica tuvo una dilección dominante por lo universal de los hombres. La filosofía de nuestros días, con el existencialismo y el historicismo, ha tenido una dilección por lo individual de los hombres, en reacción justa mientras no rebasó la justa con lo exclusivo de la

dilección. La justa parece en este punto una filosofía que reconozca en la historicidad un modo de la pluralidad de los sujetos humanos y no más. Es la única que parece ajustada a la dialéctica de lo individual y lo general, del(os) sujeto(s) para sí y los demás.

La historicidad puede tan poco eliminar las esencias, que el concepto mismo de ella, el concepto 'historicidad', es un concepto "de" esencia, o una esencia, si se acepta lo expuesto acerca de los conceptos y las esencias por este curso en lecciones anteriores. Tal es la raíz del paradójico contrasentido, y hasta expresa y formal contradicción, patente en la tesis historicista extrema.

LECCIÓN XLVI

EL SUJETO Y LOS OBJETOS

La pluralidad del sujeto de objetos es la existencia de *los sujetos*, con *la subjetividad* de cada uno, como ingredientes de *lo existente*, y todas las consecuencias, que van a ser el asunto de esta lección. En esta lección no vamos a encontrarnos con ellas por primera vez. Muy al contrario. Desde el primer fenómeno del curso, la expresión mímica, empezamos a encontrarnos con ellas. La expresión mímica es expresión de un *sujeto*, que con ella le significa su psique a un destinatario, que puede ser otro *sujeto* del mismo género, y que en todo caso debe percibir la expresión mímica y comprender lo significado por ella, lo que equivale a una cierta *intersubjetividad* de la expresión mímica y de lo psíquico. Pasando de la expresión mímica a la verbal, ésta es asimismo expresión de un *sujeto*, que con ella le notifica un pensamiento, designa un objeto y significa una emoción o moción relativa a éste, a otro *sujeto*, que debe percibir la expresión y comprender lo notificado, designado y significado por ella, lo que consiste en pensar *el mismo* pensamiento, objetivar *el mismo* objeto y percibir *la misma* emoción o moción, lo que equivale a una cierta *intersubjetividad* de la expresión verbal y del pensamiento, el objeto y lo psíquico. Esta intersubjetividad se presentó como una de las características diferenciales de las clases de objetos por la presencia a los sujetos: se caracterizarían,

los perceptos y los pensamientos —a los que podemos considerar reducidos los objetos ideales por los análisis referentes a éstos— por la intersubjetividad;

las imágenes y las emociones y mociones, por la subjetividad.

Esta diferenciación hace percatarse de que la subjetividad y la intersubjetividad no se corresponden biunívocamente con lo psíquico y lo físico, respectivamente, sino que más bien se cruzan con éstos:

de los fenómenos físicos, los perceptos se presentan como intersubjetivos, pero las imágenes como subjetivas;

de los fenómenos psíquicos, las emociones y mociones se presentan como subjetivas en la conciencia, pero como intersubjetivas en la per-

cepción de la psique ajena; y los pensamientos, con la intersubjetividad que ha hecho conceptuarlos de existentes ideales.

Es más: las imágenes no son objeto de la percepción de la psique ajena como las emociones y mociones: podemos percibir en la expresión mímica ajena las emociones y mociones del sujeto de ella, pero no sus imágenes; de las imágenes ajenas no podemos saber más que por lo que sus sujetos nos digan de ellas, lo que nos hará imaginar las propias más o menos semejantes a las ajenas.

En cuanto a los existentes metafísicos, los conceptos que los representan son tan intersubjetivos como el pensamiento en general en cuanto *pensables*, pero...

Las lecciones siguientes a las dedicadas a las clases de objetos, pusieron de manifiesto o de relieve particularidades, no por tales poco importantes, sino todo lo contrario, muy importantes, de la subjetividad o intersubjetividad de determinados objetos.

Los conceptos y las concepciones metafísicas parece que habían de ser tan intersubjetivas como el pensamiento en general, y sin embargo las filosofías que incorporan o se incorporan las segundas son absolutamente subjetivas.

La misma intersubjetividad parece que habían de tener los conceptos y las concepciones morales, y sin embargo tuvimos que reconocer una relatividad específica e individual de la moralidad, equivalente a una intersubjetividad parcial y una subjetividad de ésta.

Parejas intersubjetividad y subjetividad se reconocen tradicional y corrientemente en lo bello, natural y artístico; y en lo útil, si no en la percepción de los útiles mismos, sí en la estimación de su utilidad.

Todo elio quiere decir que la subjetividad o intersubjetividad de los objetos no puede quedarse en tema anejo a otros de la Antropología, sino que debe ser tema sustantivo de ésta; sólo que no podía serlo antes de haber dilucidado suficientemente la subjetividad misma del sujeto.

El desarrollo del tema debe empezar por las precisiones terminológicas y definiciones fundamentales.

La palabra "subjetividad" tiene las *dos* acepciones en que acabo de usarla en lo anterior:

al hablar de la "subjetividad *del sujeto*", se designa *la constitución* misma *de éste*, su integración por lo psíquico, su modalidad, su pluralidad histórica;

al hablar de la "subjetividad" o "intersubjetividad *de los objetos*", se designa *la presencia de éstos* a un solo sujeto, a más de uno, a la totalidad de los sujetos incluso posibles: estos dos últimos términos de la triple alternativa dan la división de la intersubjetividad en *parcial* y *total*.

De la "intersubjetividad del sujeto" no puede hablarse más que en cuanto *objeto* de *otros* sujetos.

De la "subjetividad del sujeto" puede hablarse, por ende, ambiguamente: ya en la acepción de la constitución de él, ya en la de la presencia de *cada* sujeto a sí mismo, en la conciencia de sí, que es tan subjetiva como toda conciencia.

La subjetividad o intersubjetividad *de los objetos*, y *del sujeto en cuanto objeto*, para otros sujetos o para sí mismo, al no ser sino la *presencia* de los objetos a los sujetos, depende de las clases mismas de la presencia, o de los objetos por ella: de que se trate de un percepto, una imagen, un fenómeno psíquico o de conciencia, etc. Bajo este punto de vista, *no* deben *identificarse* el fenómeno *psíquico* y el fenómeno *de conciencia*: *ontológicamente*, los fenómenos de conciencia son psíquicos, y los psíquicos son de conciencia, si se toma en cuenta que los psíquicos inconscientes no son inconscientes siempre; pero *gnoseológicamente*, los fenómenos *psíquicos* son *intersubjetivos* en la percepción de la psique ajena, mientras que los fenómenos de *conciencia* son absolutamente subjetivos en la conciencia, absolutamente subjetiva ella misma, que *cada* sujeto tiene *de los suyos*, que suyos son por esta manera de tenerlos más que por nada.

Pues bien, es tal dependencia de la subjetividad o intersubjetividad de los objetos respecto de las clases de la presencia, el tema que, tratado en lo anterior del curso como anejo de otros, debe tratarse como sustantivo en esta lección.

La subjetividad o intersubjetividad de los objetos, o de su presencia, depende de su relación con los sujetos, naturalmente; pero la cuestión es precisamente esta dependencia, las formas y clases de ella.

La relación fundamental es la de la *abstracción* o *concreción* de los objetos relativamente a los sujetos, es decir, el ser objetos más o menos *abstractos de* los sujetos, y en correlación inversa, menos o más *concretos con* los sujetos. Relación "fundamental" porque de ella se derivan, o a ella son anejas, las demás en que consiste la subjetividad o intersubjetividad de los objetos. Voy a hacer la fenomenología de todas ellas, partiendo de ejemplares como dicta el método fenomenológico.

Tomemos por primeros ejemplares los objetos de la Matemática, digamos, más específicadamente, los de la Geometría, las figuras geométricas, el triángulo, el círculo...

Pasan tradicionalmente por abstractos, muy abstractos, de los más abstractos de todos los objetos. Pero abstractos ¿en qué "sentido"? ¿Qué se quiere decir, qué se designa, o notifica, cuando se los califica de "abstractos"?

'Abstracción' es, esencialmente, abstracción 'de' algo 'en' algo ¿'De' qué, y 'en' qué, pues, se abstraen el triángulo, el círculo...?

Abstraerse no puede nada más que 'de' *lo concreto*: lo concreto es *lo existente*, en todo su contenido, en toda su complicación, en toda su *con-creción*.

Pues de tal concreto, de lo existente todo, ¿qué se abstrae, o 'en' qué se abstrae, al abstraer el triángulo, el círculo...?

Pues, se abstrae de todo lo del concreto, de todo lo existente, sustancias, cualidades, actividades, relaciones y hasta cantidades, menos exclusivamente, únicamente, los modos cuantitativos que son el triángulo, el círculo, las figuras geométricas: estos modos cuantitativos, que ni siquiera son los únicos modos tales, son lo único que se abstrae, lo único 'en' que se abstrae —el sujeto, el sujeto de la Geometría, el sujeto en cuanto geómetra, el geómetra, en cuanto creador de Geometría o en cuanto estudioso o estudiante de ella: de la riqueza innumerable de lo existente, el geómetra se queda con los modos cuantitativos *extensos*, con una como especie de espectral película, retícula, las formas geométricas de los fenómenos físicos, que viene como a desprender del cuerpo voluminoso, macizo, denso, abigarrado de lo existente. Y el geómetra se abstrae 'en' tal espectro: se abstrae 'en' él 'del' resto de su vida, de su persona, de su subjetividad, con el puro pensamiento geométrico, hasta donde puede, que no es sin límites.

¿Cómo y por qué, en efecto, tal abstracción "intelectual", "de pensamiento" o "noética", "mental", por un lado, y "vital", por otro?

Si las figuras del geómetra no son más que los conceptos mismos con que él, el geómetra, concibe "universalmente" las figuras geométricas *individuales*, los modos cuantitativos extensos individuales, de los fenómenos físicos, de las sustancias físicas, los objetos de la Geometría son abstractos en el siguiente doble "sentido":

los objetos de la Geometría son propiamente los *conceptos mismos* de triángulo, círculo...; estos conceptos son abstractos porque consisten en concebir exclusiva, únicamente, los repetidos modos cuantitativos extensos individuales de los fenómenos físicos;

pero por intermedio de los conceptos geométricos con que se objetivan exclusiva, únicamente, los modos cuantitativos extensos individuales de los fenómenos físicos, *estos mismos modos* vienen a ser objeto de la Geometría, y un objeto abstracto en cuanto que objetivado por sí solo, aparte del resto de lo existente.

La abstracción, pues, de los modos mismos individuales es obra de los conceptos, abstractos, a su vez y de suyo, por consistentes en concebir únicamente, y universalmente, tales modos.

Tal abstracción tiene como dos niveles, pero el uno es obra del otro: de lo existente todo se objetivan *únicamente ciertos modos individuales* que se conciben *universalmente*: y es sólo por concebirlos así, al concebirlos así, concibiéndolos así, por lo que o como se objetivan ellos solos únicamente.

Veamos ahora las relaciones anejas a tal fundamental relación.

La primera es la preponderancia de la *heterogeneidad* entre los objetos y el sujeto sobre su *homogeneidad*. Lo que el geómetra y sus objetos, las figuras geométricas, tienen de homogéneo, es muy poco: lo que pueda tener de formas geométricas el cuerpo del sujeto. Cierta homogeneidad no falta: el geómetra y las figuras geométricas son existentes, y el geómetra en parte una sustancia física con modos que son los objetos de los conceptos geométricos. Pero la heterogeneidad prepondera inmensamente sobre tan menguada homogeneidad: no sólo porque el geómetra y las figuras geométricas son heterogéneas, en todo lo demás, que es innumerable, sino, sobre todo, porque aquello en que son homogéneos *no* es lo que constituye o integra al sujeto *más en cuanto tal*, en lo que tiene de específico ni individual: no ya las formas geométricas de su cuerpo, pero ni siquiera éste, es lo que constituye o integra al sujeto, ni en cuanto geómetra en especie ni individual, ni en cuanto hombre genérica ni individualmente: el hombre consiste mucho más específicamente en *su* psique que en *su* cuerpo; el geómetra, muy específicamente en *su* inteligencia, en su talento geométrico.

Tales homogeneidad y heterogeneidad quieren decir, pues, rigurosamente: sujeto y objeto son o no individuos del mismo género, o de distintos géneros. Es evidente que un geómetra y un círculo no son individuos del mismo género, ni 'círculo', ni 'geómetra': ningún *círculo* es individuo del género 'geómetra', ningún círculo es un geómetra; pero tampoco es ningún *geómetra* individuo del género 'círculo', ningún geómetra es un círculo: lo más que puede ser individuo del género 'círculo' son los círculos que pueda haber en el cuerpo del geómetra: en su cabeza, ojos, tronco..., que no son aquello por lo que el geómetra es ni geómetra ni sér humano. El geómetra no es objeto parcial de su objeto total.

De donde la segunda relación aneja: la *apatía* y *abulia* del sujeto relativamente al objeto, del geómetra relativamente al triángulo, al círculo...

—¿Cómo apatía y abulia?, protestarán mentalmente ustedes. ¿Es que el geómetra no se interesa, se apasiona, por la Geometría, es decir, por sus objetos, hasta el punto de haber querido y seguir queriendo hacer de ella nada menos que profesión de vida?

—Certísimo, pero como no es menos cierto aquello contra lo que acaban de protestar, ustedes comprenden que se trata de distinguir.

Un mismo objeto puede interesar y no interesar a un mismo sujeto, por distintos modos del objeto, o del sujeto. Las figuras geométricas pueden interesar al geómetra por la certeza de las proposiciones sobre ella, general a las proposiciones matemáticas, y por la base intuitiva de las geométricas, a diferencia de las otras partes de la Matemática; lo que supone por parte del geómetra —serían ingredientes de su vocación y aptitud— la voluntad de certeza matemática y la necesidad de intuitividad, o el gusto por la una y por la otra. Pero a pesar de estar el geómetra interesado en las figuras geométricas por estos modos de ellas y de él, no necesita, en modo alguno, interesarse por ellas en cuanto *congéneres* ellas y él. De donde que al geómetra le sea más asequible la ecuánime contemplación de su objeto, o la teoría pura, de pasiones, que a otros hombres. Pero imaginemos que un geómetra tiene una nariz monstruosamente triangular, es decir, que entre el triángulo y su nariz haya una concreción, una homogeneidad monstruosamente excepcionales: ¿no es lo más probable, si no seguro, que no pudiese pensar en el triángulo con absoluta indiferencia, sino ya con desagrado, ya con humorismo?

Todas las relaciones anteriores entre el objeto del geómetra y este sujeto, se resumen en la de la *intersubjetividad total* de aquél, o de los objetos de la Geometría, de las figuras geométricas, para *todos* los geómetras y estudiosos o estudiantes de la Geometría, y de esta misma: las figuras geométricas están presentes igualmente, o los conceptos en que consisten están pensados igualmente por todos los que lo piensan; incluso pueden estar pensadas igualmente por todos los que puedan pensarlos, por todos los posibles sujetos de pensamiento geométrico.

La intersubjetividad total no es más que el reverso, por decirlo así, del anverso de una abstracción tan grande que abstrae de los sujetos, que son aquello por lo que existe la subjetividad en sus dos sentidos: desde el momento en que el sujeto abstrae de su subjetividad, el objeto no puede serle presente a él en esa su subjetividad, de que ha abstraído, sin contradicción o contrasentido; el objeto resulta *eo ipso* intersubjetivo y total.

Comparemos ahora con objetos de distintos grados de abstracción-concreción.

Las figuras geométricas son *de* los objetos más abstractos, pero *no* son *los objetos* más abstractos: los números son más abstractos que las figuras geométricas, y las categorías más abstractas que los números, puesto que éstos son modos cuantitativos, y los trascendentales más abstractos que las categorías, los más abstractos de todos. Pero

como de los trascendentales y las categorías, es decir, de objetos más abstractos que las figuras geométricas, y entre ellos los más abstractos de todos, tendremos que ocuparnos más adelante, comparemos ahora con objetos de grados menores de abstracción, y correlativamente mayores de concreción. Y como los objetos de la Geometría son todavía objetos *ideales*, o conceptos, pasemos a objetos ya *reales* y no meros conceptos, como los de la física, los más abstractos de todos los reales, los ocupantes del grado de abstracción inmediatamente inferior al de los objetos de la Geometría.

Los objetos de la física son ciertos fenómenos físicos *modales* en cuanto *modalizables cuantitativamente* por la medida, o *mensurables*, como el movimiento de traslación y los fenómenos del calor, la luz, la electricidad: de los que, si no hubiese metros, termómetros, fotómetros, electrómetros, no habría la ciencia *exacta* de la naturaleza física que hay. Cuando se pensó que las sensaciones podían medirse, se fundó la Psico-física; que desapareció en cuanto se comprobo que la posibilidad de medirlas se fundaba en supuestos erróneos. El físico tampoco es objeto parcial de su objeto total.

Tales objetos de la física son objetos de los conceptos físicos, conceptos universales de modos cuantitativos de modos cualitativos, activos y relativos físicos, que abstraen estos objetos del concreto de lo *existente*. La abstracción de estos objetos es algo menor que la de los de la Geometría, puesto que *no* abstraen, como éstos, de modos cualitativos, activos y relativos, distintos de los meramente cuantitativos espaciales; pero es una abstracción todavía lo suficientemente grande para hacerla del sujeto en todo lo que éste tiene de más propiamente tál: la homogeneidad entre los fenómenos físicos y el físico es apenas mayor que la existente entre las figuras geométricas y el geómetra: lo que el físico mismo tiene de móvil, térmico, luminoso, eléctrico, sin duda le interesa, pero no por ser lo que más propiamente le *constituye*, sino por ser *condición vital* de esto: el físico y los fenómenos luminosos no son individuos del mismo género 'luz', más que en la escasa y relativamente interesante medida en que el cuerpo del físico es parte del mundo de que es modo la luz. Consecuencia es que el físico esté prácticamente en la misma relación de apatía, abulia, teoría pura, con sus objetos que el geómetra con los suyos. Y síntesis de todo ello, la *intersubjetividad total* también de los fenómenos de la Física, y de esta misma. Fíjense en que digo "de la Física", no "físicos". Es que hay que hacer una distinción. En su día expuse cómo los fenómenos físicos, los perceptos, tienen, a pesar de la subjetividad de las sensaciones, una intersubjetividad debida a los conceptos apercipientes de las sensaciones y limitada por las situaciones integradas por los sujetos percipientes. Los fenómenos

de la Física *no* son *exactamente* los fenómenos físicos, los perceptos: porque no son éstos en toda su concreción, la de unos con otros y la de los modos de cada uno de ellos, sino que son únicamente ciertos modos, los mensurables, abstraídos o abstractos de tal concreción. Esta abstracción es obra de los conceptos de la Física, y a ella deben, pues, los objetos de ésta la intersubjetividad total que tienen.

Pasemos ahora ya a unos objetos que *no* abstraigan *del sujeto* como los geométricos y físicos, sino que estén concretos *con él* como los objetos de las ciencias *humanas*. Y tomemos de éstas la Economía, que pretende hoy ser la más científica de ellas, muy decisivamente por pretender ser la más matematizada, y por ende exacta, de ellas.

Los objetos de la Economía, los parciales del gran objeto total que es la vida económica social e individual, nacional e internacional, actual, histórica y aun futura, como la compraventa, oferta y demanda, el trabajo y su retribución, el capital y su interés, etc., etc., son todavía obra de una abstracción conceptual: la vida económica no es ni siquiera toda la vida humana, mucho menos el concreto entero, el concreto mismo de lo existente. El economista abstrae de cuanto en lo existente no es la vida económica, que es todavía muchísimo, mucho más que aquello con lo que se queda, *en* que se abstrae.

Pero sin embargo, la abstracción económica ya no abstrae del sujeto como la geométrica ni la física: si el geómetra tiene poco de circular y el físico poco de luminoso, el economista tiene mucho de sujeto económico, de sujeto de la vida económica: el economista es comprador, si no vendedor, trabajador retribuido, si no capitalista, etc. Quiérese decir que el objeto del economista está *concreto con éste* por *modos de éste que le constituyen en lo que más propiamente es*. La homogeneidad entre el economista y sus objetos prevalece ya sobre la heterogeneidad entre ellos. El economista y su objeto, el vendedor, el trabajador..., son individuos de las mismas especies o géneros, las especies o géneros 'vendedor', 'trabajador', etc. El economista es objeto parcial de su objeto total. La consecuencia no podría ser la apatía, la abulia del economista relativamente a su objeto, la vida económica. El economista *no puede* contemplar tan teórica, tan pura, tan desinteresadamente su objeto: si es comprador *querrá* que le vendan barato; si es trabajador retribuido *querrá* que le retribuyan justamente su trabajo: por lo tanto, difícilmente hará una teoría que conduzca a que le vendan caro o le retribuyan injustamente. Compárese con el geómetra y el físico, que demuestran sus teoremas y fórmulas matemáticamente y verifican experimentalmente sus leyes, sin querer que sean otros que los que son, convencidos de que *no pueden* serlo; mientras que al economista le tentará, por lo menos, la idea de que si no las leyes económicas, ciertas

"teorías" económicas, *pueden* ser las que más le convengan. Los objetos del geómetra y del físico son *necesarios* independientemente de ellos, o el geómetra y el físico no tienen *libertad de acción* sobre ellos; pero los objetos del economista, los hechos económicos, no son *tan* necesarios independientemente de él; él tiene *cierta* libertad y poder de acción sobre ellos, justo porque están concretos con él, porque *son él*. La síntesis de todo es ahora la *intersubjetividad parcial* del objeto de la Economía y de esta misma. ¿Por qué no la subjetividad absoluta? Porque el objeto de la economía no abarca al sujeto en la total individualidad de su subjetividad, sino sólo en cuanto individuo de grupos, especies, géneros o clases sociales, en cuanto comprador o vendedor, trabajador o capitalista, o comprador y vendedor, trabajador y capitalista, pero no en cuanto hombre religioso o irreligioso, aficionado o no al arte, inteligente o tonto, impulsivo o dueño de sí, etc., etc., por mucho que todos estos modos estén con los económicos concretos en la sustancia individual que es el sujeto en su integridad. Y por eso los hechos son que en Economía y en la vida económica misma no hay, ni la unanimidad que entre los matemáticos y físicos, ni la discrepancia que entre los filósofos: los sujetos de la vida económica están divididos y agrupados en clases y los economistas en escuelas, que son función de las clases de que los economistas mismos son miembros, clases que no hay ni entre las figuras geométricas ni entre los fenómenos de la Física, pero tampoco en el objeto de la Filosofía, como vamos a ver; y escuelas como no las hay entre los matemáticos ni entre los físicos, ni tampoco entre los filósofos. Pues bien, lo correlativo de tales clases económicas y escuelas de economistas es la intersubjetividad parcial de los objetos de la Economía.

Lo anterior quizá baste para mostrar los fundamentos de una verdadera *ley* que puede enunciarse así: la abstracción de los objetos y su intersubjetividad están en razón directa; su concreción e intersubjetividad, en inversa: cuanto un objeto más abstracto de los sujetos, o menos concreto con ellos, más intersubjetivo; cuanto menos abstracto de los sujetos, o más concreto con ellos, menos intersubjetivo. E inmediatamente se ocurre: ¿cuáles serán el grado mínimo de concreción y máximo de abstracción e intersubjetividad, la total, y el mínimo de abstracción y máximo de concreción y subjetividad, la absoluta?...

Pasemos a la Filosofía.

LECCIÓN XLVII

EL SUJETO Y LOS OBJETOS (*Conclusión*). LA TRASCENDENTALIDAD DEL SUJETO

El objeto de la Filosofía es ***lo existente***, en su concreción íntegra. Las distintas definiciones y concepciones de la Filosofía, expresas o entrañadas en las distintas filosofías, no son más que diferentes maneras de objetivar tal objeto. Estas maneras consisten en diferentes maneras de combinar los mismos ingredientes de todos los ***sistemas*** filosóficos. Todos los sistemas filosóficos, es decir, todas las filosofías completas, cabales, no reducidas a unas u otras partes o disciplinas de la Filosofía, se integran, en efecto, de los conceptos trascendentales y categoriales, de conceptos universales, genéricos y específicos, y por lo menos de un concepto colectivo y singular, el de 'lo existente' mismo. Es requerimiento de ser éste el objeto de la Filosofía, el que toda filosofía contenga el trascendental 'existente', por lo menos. Los conceptos de que se integran las filosofías las integran, ya por *concebirse con ellos*, ya por *pensarse sobre ellos*.

Los trascendentales son los más abstractos de todos los concretos, por lo menos el trascendental por eminencia, 'existente', o 'existencia', y así lo es su objeto, la *existencia* misma, el modo de la *presencia*, que modaliza incluso a los objetos más abstractos después de él, las sustancias y los modos y los modos que son los objetos matemáticos. Por ende, los trascendentales y sus objetos son intersubjetivos totales. Sin embargo, parece que tengan, por lo menos 'existente', una concreción con los sujetos del mayor interés para éstos: justo por ser un concepto trascendental, predicable de todo existente, está concreto no sólo con el sujeto en cuanto sustancia, sino con cada uno de sus modos, o sea, que está concreto con cada sujeto en su integridad; y sin duda es por ello por lo que nada tan interesante como la propia existencia, ante lo que se pueda permanecer menos apático y abúlico, menos en actitud de pura contemplación teórica. Estos últimos hechos son ciertos, innegables, pero es posible que la atribución de ellos al trascendental 'existente' sea un error, una como ilusión de óptica, causada por la con-

fusión entre el trascendental 'existente' y el colectivo de sus individuos, 'lo existente', y ser éste aquel al que habría que atribuir en verdad los hechos: concebirse con el trascendental 'existente' es una cosa, y concebirse como 'un existente' miembro de lo *existente* otra: al concebirse con 'existente' se concibe uno como cualquier otro existente, sustancial o modal, individuo del trascendental; pero al concebirse como miembro de lo existente, se concibe uno como *el* miembro individualmente único que se es entre la totalidad de los existentes. Por decirlo así: la concepción con el trascendental es igualitaria de sus individuos, como la concepción con cualquier universal; la concepción con los conceptos de pluralidades *heterogéneas*, colectividades o conjuntos, es tan individualizante como la concepción con los conceptos individuales de sus "miembros". La propia existencia no interesa tanto como *existencia* "en general", cuanto como existencia *propia*, individualizada.

Pero ya vimos cómo, por otro lado, los trascendentales son antinómicos, lo que quiere decir que *no* tienen *intersubjetividad total*, sino sólo *parcial; tampoco subjetividad* absoluta: las antinomías no ofrecen más que *dos* posibilidades entre las cuales optar: no son posibles, pues, más que los *dos* grupos de los optantes por la una o por la otra, los cuales *alternan* a lo largo de la historia de la Filosofía, dando una tipología de las filosofías.

Una vez más se impone una distinción: los trascendentales son intersubjetivos totales por su comprensión: la misma para cuantos los piensan, aunque la expliciten, expresen y desarrollen con variantes; pero son intersubjetivos parciales por la opción para concebir con ellos *lo existente*. O en otros términos: el *pensarlos* es intersubjetivo total: todos los piensan y todos lo mismo; pero el *concebir* con ellos es intersubjetivo parcial: unos conciben lo existente con unos y otros con otros.

Con las categorías pasa en parte lo mismo y en parte otra cosa. Todos las *piensan* y todos lo mismo, aunque también las expliciten, expresen y desarrollen con variantes. Por este lado son intersubjetivas totales, de un grado de abstracción intermedio entre el de los trascendentales y el de los objetos matemáticos; y relativamente indiferentes. Nadie puede dejar de pensarlas y concebir con ellas; pero tienen una laxitud y labilidad consistente en que distintos sujetos pueden *concebir* con ellas lo existente en las distintas combinaciones posibles: sustancias sin modos, sustancia única, sustancias y modos, modos sin sustancia, siendo de advertir que los dos extremos vienen a ser equivalentes... Como las combinaciones son en número limitado, no pueden las categorías llegar a la subjetividad absoluta. Por eso las combinaciones posibles se repiten a lo largo de la historia de la Filosofía, dando otra tipología de

las filosofías. Pero por este lado, de la posibilidad de concebir con ellas lo existente en diferentes formas, están en concreción con emociones y mociones peculiares: así, por la concepción de una sustancia única siente aversión "intuitiva", mejor "nativa", quien la siente por ser modo de nada ni de nadie, por no poderse reconocer sino sustancia, por tener un sentimiento agudo de la propia y absoluta individualidad y personalidad, que le moverá irresistiblemente a optar por la concepción de sustancias y modos, o de puras sustancias —o modos... Estas opciones no son antinómicas, por que no son entre dos solos contrarios, sino entre una pluralidad de combinaciones. Una crítica de la "idea" de 'sustancia' como la de Hume, es correlativa de una concepción de puros modos: buen ejemplo de la correlación entre las dos formas de entrar los conceptos en los sistemas, como conceptos *con los que* se concibe y *sobre los que* se piensa.

Todos los sistemas filosóficos piensan universales y conciben con ellos, si no piensan, además, sobre ellos. Por este ingrediente difieren grandemente entre sí los sistemas. Pues el reino de los géneros y especies sustanciales y modales de lo existente es innumerable y presenta las relaciones más complicadas. Es el reino de los objetos de las distintas ciencias, de los distintos sectores de la cultura. Unos filósofos piensan, pues, unos de estos universales y conciben con ellos, y otros otros y con otros. Unos filósofos se interesan por unas ciencias y unos sectores de la cultura y otros por otros, determinados por causas o motivos en último término individuales. Es por lo que este contenido de los sistemas es, en parte, de la intersubjetividad total o parcial propia de unos universales y sus objetos o de otros, según lo expuesto en la lección anterior; en parte, de la subjetividad a que vamos a pasar en seguida. Ningún sistema ha podido recogerlos y articularlos todos, ni el del filósofo que ha tenido más la voluntad de ello y la omnisciencia necesaria para ella, Hegel. ¿Por qué? Aunque no fuese más que porque lo existente futuro no es concebible como lo presente y lo pasado... Pero esto depende de la anunciada subjetividad.

Recordemos que los trascendentales y las categorías son conceptos puramente "formales", de comprensión meramente "relacional". Las relaciones que comprenden son las más universales, pero no son más que relaciones, y muy simples. Es con los universales subordinados a las categorías, con los géneros y las especies, y con los conceptos situacionales e individuales con los que se concibe a los existentes, no en la generalidad, en la trascendentalidad casi vacía, abstracta al máximo, de su presencia sin especificar, de su sustancialidad o "modalidad", sino en su concreción toda. No con los solos trascendentales y categorías conciben los filósofos lo existente, sino con todos los universales y conceptos

individuales a que mueve a cada uno a concebir con ellos el concepto 'lo existente'.

Este concepto es el más concreto de todos, pues que su objeto es *lo existente* en su integridad. Por lo tanto, está concreto con el sujeto también en su integridad, abarca al sujeto en su individualidad misma y toda. No es ningún género ni especie, es el concepto único de un objeto también único, un concepto singular, singularísimo, pues, si no individual, por no ser su objeto sino la pluralidad total de los individuos de todos los conceptos posibles. De él, del concepto 'lo existente', no es, por ende, el sujeto tampoco individuo alguno, sino que es *la* parte, *el* miembro, único, de su objeto, *el* objeto parcial, único, de su objeto total, que es. El filósofo no deja fuera de su concepción nada, nada ni siquiera de sí mismo, o menos que de nada de sí mismo. ¿Cuál es la consecuencia de esto y de la ley de las relaciones entre la abstracción-concreción y la subjetividad-intersubjetividad? Que el objeto de la Filosofía, *lo existente, nada abstracto, la concreción misma*, no puede menos de ser absolutamente *subjetivo*: es el objeto subjetivo por excelencia. Y por eso tampoco pueden menos de ser subjetivas las filosofías como lo son de hecho, de hecho histórico. Lo anterior no es ninguna *tesis* en favor de la subjetividad de la Filosofía; es una *teoría* explicativa del hecho de que la historia de la Filosofía sea una historia de filosofías personales.

Representémonos mejor aún cómo es así. De lo existente no tiene, ni puede tener, cada sujeto más concepción que la que responda a sus perceptos, imágenes, emociones y mociones, y a los conceptos que éstos le hagan pensar, y a los que piensa todo sujeto. A pesar de éstos, y de la *intersubjetividad* parcial de los perceptos, la intersubjetividad *parcial* de éstos y la *subjetividad* de las imágenes y emociones y mociones, bastan para que la concepción sea, en conjunto, *suya*, única, subjetiva. Esto no quiere decir otra cosa sino que cada sujeto tiene de lo existente la concepción o la Filosofía que le impone su experiencia, incluyendo en ésta las emociones y mociones que le mueven a hacer unas u otras opciones trascendentales y categoriales. La recepción, por educación y cultura, de conceptos y concepciones ajenos, y por intermedio de ellos, de los objetos objetivables con ellos, no altera esencialmente lo anterior, no hace más que complicar lo anterior, pues no es sino un ingrediente más de ello: los conceptos y concepciones que se reciben son aquellos que ofrece a recepción la experiencia de cada cual. En *lo existente* mismo lo subjetivado por la existencia de los sujetos en él.

En esta fórmula: en cuanto que Filosofía es una concepción que abarca el 'yo' del filósofo, queda tan situacionalmente individuada por

éste como lo está este mismo. En la Filosofía, como cuerpo de expresiones, el filósofo se designa a sí mismo, y al concretar así a su objeto consigo mismo, lo subjetiva tan absolutamente como es sujeto él mismo.

Lo anterior es una teoría que da razón de la historia de la Filosofía como historia de filosofías personales, con la unidad y la pluralidad de toda historia, con lo que los sistemas tienen incluso todos de uno, de común, en su ápice, o raíz, y con lo que cada uno tiene, en conjunto, de único.

Es lo que hace que ninguna filosofía pueda ser, no ya aceptada, pero ni siquiera comprendida, en su conjunto, por ningún sujeto distinto del filósofo autor de ella: ningún otro sujeto puede pensar *íntegramente* lo mismo que él, concebir *íntegramente* lo existente lo mismo que él, más que siendo él mismo. Es en función de esta incomprensibilidad última como hay que explicar las escuelas filosóficas y el público en general de los filósofos, la enseñanza y el aprendizaje de la Filosofía.

Porque la pluralidad de las filosofías, como la de los individuos humanos todos, es histórica, sobre lo cual quizá no sea necesario decir nada más. Pero sí lo es sin duda, decir algo sobre otro aspecto de las relaciones entre objetos y sujetos.

Lo corriente es pensar que los modos psíquicos tienen el modo que llaman los alemanes *Einmaligkeit*, es decir, el existir una sola vez y no hacer reaparición alguna. Ya de los modos físicos no se piensa corrientemente lo mismo, sino que reaparecen con sus sustancias; de las que se piensa, así como de las psíquicas ajenas, que repiten sus reapariciones hasta que desaparecen para siempre; mientras que la psique propia se "apercibe" como continua entre su aparición y desaparición *para los demás*, porque de ella se empieza a tener conciencia más tarde y puede dejarse de tenerla antes. De los pensamientos se piensa también corrientemente que reaparecen idénticos cuantas veces se los piensa: es el gran argumento en pro de su idealidad. Pues bien: de los objetos *einmalig* y de los que reaparecen —lo que implica 'idénticos'— puede decirse que se caracterizan por los modos respectivamente de la 'momentaneidad' y la 'intermomentaneidad', entendiendo 'momento', no en el sentido estricto de una división mínima del tiempo, sino en el amplio en que se habla, por ejemplo, de un "momento de la vida" o un "momento histórico". Tales conceptos son necesarios para caracterizar ciertas peculiaridades de los objetos, principalmente de las filosofías, que es lo único de lo que voy a decir algo. Las filosofías no son sólo *subjetivas*, en vez de intersubjetivas, en el sentido de ser cada una en conjunto pensada únicamente por su sujeto, el filósofo autor de ella; son además *momentáneas*, en vez de intermomentáneas, en el sentido de que la de cada filósofo va evolucionando a lo largo de la vida de él en

tal forma, que por muchos pensamientos parciales de la anterior que pasen a la posterior, constituyendo la continuidad de la evolución, el conjunto integrado en cada momento no se repite íntegramente, idénticamente, nunca más. Y se comprende que sea así, por la misma razón fundamental de la subjetividad de las filosofías: lo existente abarca al sujeto que lo concibe en la integridad de su subjetividad; ahora bien, como esta misma es evolutiva biográficamente, no sólo la concepción de lo existente, sino esto mismo, evoluciona correlativamente: si del *todo* de lo existente son partes sujetos con sendas biografías, estas partes van, con sus propias alteraciones, alterando, por lo menos en las partes del todo que son ellas, al todo mismo.

Con estas observaciones sobre la momentaneidad de los objetos hemos tocado al extremo de la *pluralidad* en el uni-*verso*. Nos queda, para acabar la Antropología Filosófica del curso, si no este mismo, únicamente volver sobre el extremo de la *unidad* en el *uni*-verso, la concepción del 'sujeto trascendental'.

El sujeto empezó históricamente, sin duda por empezar biográficamente, a concebirse como un objeto *entre* los objetos, hasta el punto de no concebir propiamente éstos como 'sus' objetos, ni a sí mismo como 'sujeto de' ellos. Las filosofías cosmológicas son anteriores a las antropológicas en general, y mucho más a las de la prioridad de la conciencia y las idealistas. El niño empieza por comprenderse por quienes le son familiares, lejos de empezar por comprender a éstos por sí mismo.

La evolución histórica y biográfica, la vida, la mocionalidad del sujeto singular y de la pluralidad histórica de los sujetos, que consiste tan esencialmente en la conciencia de sí y en la conciencia histórica como hemos visto en las útimas lecciones, parece consistir más especialmente en la adquisición de la conciencia de ser 'sujeto-de-sus' objetos. Ahora bien, esta conciencia oscila entre concebirse el sujeto como sujeto *individual* de sus objetos, a la manera de Berkeley, y de Leibniz, y como sujeto *trascendental* de ellos, a la manera de la interpretación neokantiana de Kant, y de Fichte. El paso a la concepción del sujeto trascendental tiene tres condiciones de posibilidad necesarias y suficientes: la de la identidad absoluta, o la *unicidad* absoluta, del 'yo', la de la constitución *total* de los objetos por los conceptos, y la de la *unificación* de *todos* los conceptos por el 'yo'. La identidad absoluta del 'yo', con la correlativa unicidad absoluta de él, es una consecuencia que se saca de la identidad de cada concepto consigo mismo cada vez sucesiva que lo piensa un mismo sujeto y cada vez simultánea o sucesiva que lo piensan distintos sujetos: si un concepto cualquiera es idénticamente el mismo cada vez que así lo piensa, ¿cómo no lo sería el yo? —se piensa sin reparar en lo que pudiera representar en este contexto lo situacional del

concepto... Y si la identidad y unicidad de cualquier concepto hace de los sujetos una especie de hermanos siameses en él, la del 'yo' hace de todos los sujetos individuales un 'Yo' supraindividual. Por su parte, ya el 'yo' con y como el que concibe cada sustancia psíquica humana individual, unifica aperceptivamente todos sus modos, entre ellos sus pensamientos, o elementalmente sus conceptos: análogamente, unificaría el 'Yo' supraindividual, en que se identifican o unifican todos los 'yos' individuales —situacionales—, unificador cada uno de los conceptos y pensamientos todos de su sustancia, el universo entero de los conceptos, del pensamiento. Finalmente, la *innegable* constitución *parcial* de los objetos por los conceptos, en la apercepción de las sensaciones y las emociones y mociones elementales para la integración de los perceptos, imágenes, emociones y mociones compuestas, y en general de sustancias físicas y psíquicas, mueve a *generalizarla* hasta la constitución *total* de los objetos por los conceptos —sin reparar en la diferencia que hay entre integrar con elementos tan heterogéneos como sensaciones o emociones y conceptos un compuesto como un percepto o una emoción compuesta, y constituir uno de los elementos heterogéneos con el otro, lo que parece una imposible operación alquímica de trasmutación de especies, pero sin duda más incomprensible que la integración de un compuesto con elementos heterogéneos, o en general la relación entre heterogéneos, causal o no, que es el gran fenómeno del *uni-verso*. Lo que pasa es que el sujeto trascendental así constituido, por medio de la triple operación expuesta, al perder él mismo la individualidad, con cuanto a ésta es anejo, aunque sigan los individuos todos siendo partes suyas, constituidas por él por el intermediario de los demás conceptos, se convierte en algo tan diferente de estos sujetos individuales, en algo tan heterogéneo, a su vez, con éstos, que resulta equívoco llamarlo a él y llamar a los individuos igualmente con los nombres de "sujeto" y "yo". Por eso el idealismo puede conceptuarse de mero 'naturalismo' o 'fenomenismo'...

En todo caso, el idealismo trascendental es uno de los extremos entre los cuales oscila el pensamiento humano, como en general es oscilación entre extremos el hombre todo. La esencia del hombre está en la razón, ésta se incorpora eminentemente en la Filosofía, que es el concebir con sus conceptos y sobre ellos, y la Filosofía llega al extremo de unificar, por un lado, la razón misma y toda en el 'Yo' y de reducir, por otro lado, a los conceptos lo existente. Pero este extremo no es más que el contrario del consistente, no sólo en el realismo de la independencia total de los objetos respecto de todo sujeto, ni tampoco sólo en el individualismo de la independencia de los sujetos individuales, al menos en el conjunto de cada uno, respecto de todo sujeto

supra-individual, sino incluso en la independencia de todo lo existente respecto de todo concepto, esencia, objeto ideal, o realismo, con la negación de la existencia de conceptos, esencias, objetos ideales, en el nominalismo, sensualismo, existencialismo extremo...

El hombre pasa biográfica e históricamente de concebirse como un objeto entre los objetos a concebirse como el sujeto de sus objetos, empírico o trascendental, movido por

la adquisición de la conciencia de sí refleja,

la percatación de su evidencia indubitable, única tál,

el descubrimiento de la constitución parcial de los objetos por los conceptos y su generalización a total,

el de la unificación de los conceptos —psíquicos o ideales— por el de 'yo',

la unificación intersubjetiva de éste.

Una vez que se ha concebido así, puede oscilar momentánea, biográfica, históricamente entre ambas, optando ya por una, ya por otra, por motivos irracionales —individualismo, gregarismo...

Si no la existencia de los conceptos como fenómenos distintos de los físicos y de los psíquicos como las emociones y mociones, sí su índole meramente psíquica o su idealidad, pareció constitutiva de una antinomía. Los conceptos ocupan el lugar que se acaba de ver en la oscilación entre el extremo del idealismo trascendental y el extremo opuesto, y ésta misma el lugar que también se ha visto entre el concebirse el sujeto como un objeto entre los objetos y el concebirse como el sujeto de sus objetos. En razón de estas relaciones, no se encontrará ni sorprendente que estas dos concepciones y aquellos dos extremos parezcan ellos mismos constitutivos de sendas antinomías. En rigor, se trata de una misma, por la relación entre los términos de cada pareja y los de cada una de las otras dos: a un lado, la concepción del sujeto como un objeto entre los objetos, entre los cuales no los hay ideales; a otro lado, la concepción del sujeto como sujeto de sus objetos, constituidos totalmente por sus conceptos. Y se plantea la cuestión de la relación entre esta antinomía con la de los conceptos trascendentales y las concepciones metafísicas, que era, en resumidas cuentas, la de las concepciones de la finitud o la infinitud de lo existente fenoménico. Es fácil ver que la concepción misma de los conceptos como existentes ideales, infinitos, es un instrumento de articulación de la concepción idealista trascendental con la metafísica de la infinitud, como en la prueba agustiniana de la existencia de Dios por las verdades eternas. Los existentes ideales, infinitos, son concebibles, o como los modos *de* la sustancia infinita, en el panteísmo, o como modos *en* la sustancia infinita, en el teísmo.

Con este antinomismo del sujeto debe finalizar la Antropología Filosófica. El objeto de ésta es la esencia del hombre. Esta esencia es la razón. Ésta es eminentemente los trascendentales. Con éstos concibe el sujeto racional lo existente, inclusive a sí mismo, en una forma antinómica. Los trascendentales son obra de la emocionalidad antinómica del sujeto. El antinomismo de los trascendentales es obra del de la emocionalidad.

El hombre es un animal de insatisfacciones y satisfacciones y de un amor u odio a éstas que le mueven a querer su infinitud o su inexistencia, lo que entraña concebir estas mismas con los trascendentales de la razón pura y los géneros de la razón práctica. Es, pues, por ser el animal *moral* que es, por lo que es el animal *racional* por el que se ha tenido siempre a sí mismo.

Pero si puede dar razón teórica de su razón, teórica y práctica, por su moralidad, no puede dar de sí, como el animal racional y moral que es, en el mundo que es objeto de su percepción, razón más que con su razón teórica, es decir, con sus trascendentales metafísicos, optando entre éstos según su moralidad, razón que es la teórica que puede dar de la teórica y práctica: círculo infranqueable de la constitución de su propia naturaleza que le fuerza a reconocer ésta como *fenoménicamente* 'finita' —pudiendo optar por concebirla trascendental-metafísicamente como 'finita' o 'infinita', en una nueva vuelta del círculo que ratifica su infranqueabilidad...

LECCIÓN XLVIII

AUTOBIOGRAFÍA Y AUTOCRÍTICA DEL CURSO

La 'momentaneidad de la Filosofía' es el concepto para el hecho de tener el pensar filosófico un movimiento tal, que el final de la ejecución de un plan de él sea la rectificación mayor o menor del plan mismo; y para la razón de ser de tal hecho: el objeto de la Filosofía, el todo de *lo existente*, tiene por parte al sujeto de él, con la movilidad esencial a la subjetividad, y esta movilidad de la parte hace en parte, en tal parte, por lo menos, móvil al todo mismo. La momentaneidad de la Filosofía es, pues, la razón de ser de esta última lección: el final de él va a ser el enjuiciamiento del curso mismo desde la posición a que llegó en este su final. Enjuiciamiento que consistirá en reexponer el plan del curso desde la posición final, y desde ésta, también, puntualizar la relación entre el plan *reexpuesto* y la ejecución de él que se inició como ejecución del *plan* reexpuesto. La reexposición del plan consistirá, a su vez, en exponer los pasos por los cuales se articuló: no *todos* los pasos dados *biográficamente*, que sería reproducir un vaivén demasiado prolijo y en parte innecesario a los fines de la lección; sino de tales pasos solos los conducentes aún al plan reexpuesto o integrantes de él.

Mi encuentro con la Filosofía, en una filosofía seguida de una Historia de la Filosofía, dentro de la cual debía insertarse la filosofía misma seguida de ella, fue el forzoso caso más demostrativo de *la realidad histórica de la Filosofía*, de tener ésta su realidad, su existencia, en su historia: por lo que todo encuentro con ella tiene forzosamente que ser encuentro con su historia, por intermedio de la Historia de ella, en la historia en general, en que está inserto todo humano con su biografía.

Ahora bien, tal realidad histórica de la Filosofía vino en ella misma, en la historia misma de la Filosofía, a plantearle a ésta, a la Filosofía, el problema de esta su misma realidad histórica, o en otros términos: la Filosofía, en su realidad histórica, en su historia, vino a plantearse el problema de esta su realidad, de su historia, de sí misma como tal realidad histórica. Problema que puede plantearse en esta formulación: cómo soy yo, la Filosofía, para tener la historia que soy. Hago hablar

a la Filosofía en primera persona, por prosopopeya no retórica, sino esencial: de la Filosofía no puede hablar más que ella misma: todo hablar de la Filosofía es Filosofía, es Filosofía de la Filosofía. Ésta es, pues, esencialmente la de sí misma como tal historia. El arribo de la Filosofía, en su historia, a tal Filosofía de sí misma, se hizo expreso cabalmente por primera vez en el famoso pasaje de la *Crítica de la razón pura* acerca del "camino seguro de la ciencia" no seguido hasta entonces por la Metafísica, parte esencial por eminencia de la Filosofía. El arribo, expreso o no, le era esencialmente forzoso a la Filosofía: a ésta le es esencial el llegar a la conciencia de sí cabal, aunque no fuese más que porque su esencial objeto, *lo existente*, abarca a la Filosofía misma, que es un existente.

Una vez arribada a tal conciencia de sí, a la Filosofía de la Filosofía, como Filosofía de la historia que es ella misma, no ha podido la Filosofía ser otra cosa, o íntegramente, o fundamentalmente, en un sentido muy rigurosamente propio de este término. Una vez más es un forzoso caso más de tal historia esencial, el mío, de no haberme ocupado filosóficamente, desde que me encontré con la Filosofía, más que, en definitiva, con el problema de su ser tal historia, de su historicidad.

La resolución del problema me pareció, y sigue pareciéndome, que tenía que consistir en una investigación de la historia de la Filosofía potente para dar la debida razón suficiente, satisfactoria, de ella. Investigación tal me pareció, y sigue pareciéndome, que tenía que investigar la historia de la Filosofía, no en una vaga generalidad abstracta, sino en la mayor concreción posible de su realidad misma, analizándola en esta concreción hasta los últimos elementos discernibles. La concreción toda de la realidad histórica de la Filosofía está en los textos, con cuanto implican y complican como las expresiones verbales que son. El análisis requerido es el de tales implicaciones y complicaciones. Pero analizar así los textos de la historia entera de la Filosofía, desde los fragmentos de los presocráticos hasta la literatura filosófica más reciente, no es obra para un sér humano; no sé si siquiera para la Humanidad. Hice, pues, una primera reducción del problema, sobre la base de un primer supuesto: el de que la historia de la Filosofía se presenta con una constitución tal, que hay en ella lo que se llama "las obras maestras de la Filosofía universal"; y de un segundo supuesto: el de que estas obras maestras son ejemplares de la esencia de la Filosofía o de su historia en tal forma, que el análisis de ellos basta para acabar caracterizando, si no estrictamente definiendo en forma, tal esencia. El problema quedaba así reducido al del análisis de las obras maestras de la Filosofía como textos, o cuerpos de expresiones verbales, hasta los últimos elementos discernibles en lo implicado y complicado por

ellos como tales cuerpos; pero así reducido, se descomponía en tres: la lista de las obras maestras de la Filosofía; una fenomenologia de la expresión verbal; y la investigación de obras enlistadas a la luz de tal fenomenología.

La lista de las obras maestras de la Filosofía es fácil de hacer. Las obras maestras de la Filosofía son el *hecho histórico* de la conceptuación de ciertas obras filosóficas como tales 'obras maestras' por el "consentimiento universal", en tal forma que puede hacerse una lista de ellas en que "sean todas las que estén", según el mismo consentimiento, aunque "no estén todas las que son", acerca de las cuales se harían adiciones quizá sin límite y en todo caso crecientemente discrepantes. Nadie pedirá que la *Metafísica* de Aristóteles, o las *Meditaciones* de Descartes, o la *Ética* de Spinoza, o la *Monadología*, o la *Crítica de la razón pura*, o la *Lógica* de Hegel, no entre en la lista, aunque unos pedirán que entren en ella diálogos de Platón, otros el *Tratado* de Hume, otros la *Fenomenología del Espíritu*, etc., etc. Tal hecho histórico me pareció razón suficiente para poder atenerme a una lista mínima de la que "fuesen todas las que estuviesen" en ella.

Pero ¿por qué no una sola de tales obras maestras? ¿Es que la esencia de la Filosofía o de su historia no estará en cada una de ellas? No lo negaría yo, pero me pareció, y sigue pareciéndome, según lección aprendida de la fenomenología y de su historia, que sobre la base de un solo ejemplar de una esencia, es mucho más difícil e inseguro entresacar ésta de lo accidental, que sobre la base de más de uno, y tanto más fácil cuanto más sean los ejemplares utilizados; y me pareció, y sigue pareciéndome, que la dificultad e inseguridad eran mayores tratándose de la esencia de una historia, o de una "esencia histórica": una historia parece consistir esencialmente en la relación de unidad entre una pluralidad, siquiera la mínima, la dualidad, de existentes históricos. Razón a la que se sumó otra, para concluir, no con la pluralidad mínima, con un par de obras maestras de la Filosofía, sino con una pluralidad ligeramente mayor.

La historia de la Filosofía se presenta con una constitución tal, que las obras maestras de ella se presentan como obras maestras, no simplemente de la historia entera de la Filosofía, sino de divisiones máximas de ésta objeto del mismo consentimiento universal, y de otras inmediatamente menores objeto de un consentimiento sólo inmediatamente menor: la *Metafísica* de Aristóteles, obra maestra de la filosofía antigua; las obras de Spinoza, Kant y Hegel, obras maestras de la "filosofía moderna", pero, subdividida esta misma en pre y post-kantiana, o en "racionalismo", "empirismo inglés", "idealismo alemán", la de Spinoza es obra maestra del primero, las de Kant y Hegel del último, etc.

En razón de tal constitución, una pluralidad mínima me pareció, y sigue pareciéndome, que podía ser la *Metafísica* de Aristóteles, una obra maestra de la filosofía moderna prekantiana, como la *Ética* de Spinoza, la *Crítica de la razón pura* y una obra maestra de la filosofía postkantiana, como la *Lógica* de Hegel.

Pero ¿por qué la *Ética* en vez de las *Meditaciones* o de la *Monadología*, o del *Tratado* de Hume, y la *Lógica* en vez de la *Fenomenología*, etc.? Sin duda, por razones subsidiarias en pro de las elegidas, a las cuales son oponibles otras en pro de las no elegidas, pero las unas perfectamente omisibles y las otras tranquilamente inatendidas, en razón de la suficiencia de que las elegidas "estén entre las que son", cualesquiera que fuesen las razones subsidiarias para "ser entre las que están".

La fenomenología de la expresión verbal, mostrando cómo las expresiones verbales notifican los pensamientos objetivantes de un sujeto, y emociones y mociones de éste relativas a los objetos, a un destinatario percipiente y comprensor, señaló como objetos parciales de la investigación del objeto total que era el texto de cada una de las obras maestras elegidas:

el lenguaje de ella en lo notificante y lo significante de él,
el pensamiento notificado,
los objetos del pensamiento notificado,
las emociones y mociones del sujeto relativas a los objetos,
el sujeto mismo,
el destinatario
y la percepción por éste del lenguaje de la obra y su comprensión del pensamiento, los objetos y las emociones y mociones expresadas.

Lo especificante e individuante de todo ello era el pensamiento *filosófico* del *filósofo* autor de la obra con sus *objetos*. De él dependía, en efecto, lo *filosófico* e individual del lenguaje mismo, de las emociones y mociones del sujeto, de éste mismo que —era el filósofo que era por su pensamiento, y no a la inversa—, del destinatario y de la percepción y comprensión de éste. Se imponía, pues, empezar por la investigación del pensamiento y sus objetos.

La investigación del pensamiento notificado por la expresión verbal en general, había mostrado la composición del pensamiento también en general como hecha de los elementos que son los conceptos, y como integrando un universo del pensamiento hecho de discursos de pensamiento dominados por ciertos conceptos. Ello dirigió inmediatamente la investigación del pensamiento de cada una de las obras elegidas a los conceptos dominantes del discurso de pensamiento de cada una. Y el resultado fue el siguiente.

La *Metafísica* de Aristóteles es una teoría de los principios o causas de lo existente en cuanto existente, o de la entidad, o sustancia-esencia, de los que el primero es la entidad que es el dios.

La *Ética* de Spinoza es una como geometría de la sustancia única o Dios, de dos de cuyos infinitos atributos son modos los cuerpos y las almas.

La *Crítica de la razón pura* es una crítica de la Metafísica especial, o de la Psicología, Cosmología y Teología, comparada con la Matemática y la Ciencia de la Naturaleza Física, en la cual es la sustancia una de las categorías del entendimiento cuyo uso constitutivo de los fenómenos funda la necesidad y universalidad de los principios de la Ciencia de la Naturaleza Física, y la Idea de Dios una de las de la razón cuyo uso constitutivo de noúmenos, en vez del regulativo de las categorías en su uso constitutivo de fenómenos, funda la falta de necesidad y universalidad de las pruebas de la existencia de Dios.

En fin, la *Lógica* de Hegel es la dialéctica de las categorías integrantes del Pensamiento Divino, de las que la de Sustancia es una de las inmediatamente anteriores a la del Concepto, que hace de la Sustancia Divina el Sujeto Divino de la Naturaleza y del Espíritu.

Los conceptos dominantes de tales discursos del pensamiento resultan notoriamente los mismos: el de sustancia y el de Dios. Se trataba, pues, de investigarlos cabalmente a ellos mismos, para investigar sucesivamente sus objetos, las emociones y mociones relativas a ellos, los sujetos pensantes de tales conceptos, la expresión de todo ello, el destinatario de esta expresión y la concepción y comprensión de ella por él.

El concepto de sustancia era una de las dos categorías reconocidas por la fenomenología del pensamiento notificado por la expresión verbal en general. El de Dios, identidad de la esencia y la existencia infinitas y necesarias, resultaba uno de los conceptos trascendentales modales, reconocidos por la misma fenomenología. No había que hacer, pues, más que ratificar las conclusiones de la misma fenomenología acerca de ellos, a saber, la laxitud y labilidad de las categorías, el antinomismo de los trascendentales y el origen no objetivo de ellos, sino subjetivo o en la naturaleza emocional y mocional del sujeto. La Filosofía de la Filosofía conducía a la Antropología Filosófica como a ésta conduce la fenomenología de la expresión. Pero antes de pasar a la Antropología Filosófica había que llevar a cabo las sucesivas investigaciones antes indicadas.

Con la de los conceptos mismos quedaba hecha la de sus objetos, los metafísicos.

La de las emociones y mociones pareció deber contenerse entre dos extremos: el de todas las emociones y mociones posibles relativas a los objetos metafísicos y el de las individuales de los filósofos autores de las cuatro obras investigadas: la investigación de las emociones y mociones específicas del filósofo en general relativamente a los objetos metafísicos: una emoción y moción se presentó como la específica del filósofo, la soberbia. Con la que quedó caracterizado específicamente también el filósofo. Y con todo ello hecha la investigación de la expresión de todo ello.

La investigación del destinatario y de su percepción y comprensión pareció deber contenerse en el correlativo término entre extremos: la percepción y comprensión, no de la expresión verbal en general, sino de la filosofía en especial, tampoco la de cada uno de los cuatro filósofos en lo que tuviera de individual o personal.

Pero todas las investigaciones se habían emprendido para resolver el problema de la historia de la Filosofía. La solución se encontró en la fenomenología de la intersubjetividad o subjetividad de los objetos por su abstracción o concreción, aplicada a los objetos de la Filosofía.

La fenomenología de la expresión verbal, hecha como instrumento de la investigación de las obras maestras de la Filosofía y esta investigación, resultaron convergentes en un mismo resultado. Y como razón de la convergencia, se hizo patente ésta: los conceptos dominantes del pensamiento notificado por la expresión verbal en general, son los conceptos dominantes del pensamiento filosófico: el pensamiento filosófico es el dominante del pensamiento en general: el pensamiento, la razón, la esencia del hombre, tiene su entelequia en la de la Filosofía. Por aquí también se venía a parar en la Antropología Filosófica. Se debía, pues, pasar al resto de ésta.

Porque la fenomenología de la expresión y la Filosofía de la Filosofía eran ya la mitad de la Antropología Filosófica misma.

Si la Antropología Filosófica no se diferenciara de la científica, ni de las ciencias humanas en general, sino por tener por objeto la esencia del hombre, y ésta está en la razón, y ésta en los conceptos dominantes de la Filosofía, la Filosofía de la Filosofía sería la Antropología Filosófica misma, una vez completada una y otra con la investigación de la emocionalidad y mocionalidad razón de ser de la razón.

Y si la razón no fuera sino los conceptos dominantes del pensamiento humano, y éste no existiera sino verbalmente expresado, la investigación de la razón no podría desvincularse de una investigación de la expresión verbal, como la fenomenología de ésta se había adelantado a mostrar, conduciendo por sí a tales conceptos.

¿Qué restaba por hacer? No sólo completar con la investigación de la emocionalidad y mocionalidad, sino con lo demás esencial o metodológicamente conexo con lo anterior, articulado sistemáticamente. La investigación de la expresión verbal está con la de las demás expresiones en la conexión esencial de una especie con el género y las demás especies. Y como la expresión verbal en conexión esencial con lo expresado por ella, las demás expresiones del hombre con lo expresado por ellas. Y el sistema no podía ser sino el de las expresiones todas del hombre con lo expresado por ellas.

El hecho de que la investigación de la esencia del hombre, la razón, conduzca a la de la expresión verbal, por el hecho de no existir aquélla sino expresada verbalmente hace, por su parte, una indicación metodológica decisiva: como el pensamiento, por no existir sino expresado verbalmente, *se da* en la expresión verbal, o lo dado es lo dado en ésta, dada ella misma, lo dado es en general lo dado en una expresión dada; ahora bien, el principiar por lo dado es principio metodológico de toda ciencia de realidades, de hechos, de fenómenos, de lo dado, y no únicamente de la Filosofía, aunque de ésta sea el principiar por lo dado principio metodológico requerido por su objeto y esencia mismos, de disciplina de los (primeros) "principios". Concepto articulable de suyo con el de disciplina de *lo existente* (y digo "disciplina" para no prejuzgar si "científica" o "ciencia" o no), ya muy consciente y expresamente en Aristóteles: los "principios", o el principio, en todo rigor, no pueden ser sino los, o el, de *todo*, sean los principios o el principio en sentido ontológico, en el orden del ser, o gnoseológico, en el del conocer.

Lo dado, en general, a un sujeto, es aquello con lo que se encuentra éste antes de toda busca. Aquello con lo que se encuentra el sujeto filosofante es su propio filosofar en su situación, es decir, su propio pensamiento verbalmente expresado, sea con palabra oral, cuando piensa dialogando platónicamente, como el griego, sea con palabra interior, cuando piensa meditando cartesianamente, como el moderno. Así, lo dado por eminencia es el pensamiento consciente de sí como verbalmente expresado, que es el filosófico. Y cuando este pensamiento se extiende a la esencia, al hombre entero, se extiende del pensamiento verbalmente expresado y la expresión verbal a las demás expresiones humanas y lo expresado por ellas.

Por el camino de tal serie de ideas vino el sistema de las expresiones humanas a dar la articulación básica de la Antropología Filosófica de este curso. Y por el camino de todas las ideas expuestas en esta lección hasta aquí, vino a ser la Antropología Filosófica misma del curso.

Cómo, sobre la base del sistema de las expresiones humanas, se articuló lo expresado por ellas, o la esencia del hombre con todo lo com-

prendido por ella, entre lo cual debe incluirse, y muy esencialmente a su vez, la razón que de la razón da la emocionalidad y mocionalidad, lo ha desarrollado el curso mismo, que no es cosa, no ya de repetir, pero ni de resumir. Lo único que le queda por hacer, para finalizar tan cabalmente como debe dentro de lo posible, es la autocrítica del desarrollo mismo, desde la posición alcanzada al final, de acuerdo con lo repetido acerca de la momentaneidad de la Filosofía. Tal autocrítica no puede consistir más que en un inventario de los puntos que desde este final parezcan, ya de nuevo problemáticos, por retroacción de lo posterior sobre lo anterior (en esta sucesión está todo el mal de la momentaneidad: en que se presenta o descubre *sucesivamente* lo que debe articularse *sistemáticamente*); ya rectificables o modificables más o menos o de plano, a los que pueden anejarse los que parezcan meramente expuestos en forma deficiente y perfectible; para proceder al nuevo examen, planteamiento y resolución de los primeros, la rectificación o modificación de los segundos, y la mejor exposición de los terceros. Naturalmente, que a estas alturas, de esta lección del curso, el proceder a todo ello ya no puede ser cosa del resto de esta lección y curso; lo único factible en este resto es el mero inventario, a lo sumo acompañado de la indicación del examen, la rectificación o modificación, la exposición a que habría que proceder. De lo demás, de lo ratificado en este mismo final, no hay más que decir: en el curso quedó dicho como no cabría sino repetirlo superflua y molestamente. Pero quizá tampoco una autocrítica sea justa, si se limita a lo negativo y no le añade algo positivo: la indicación siquiera, de los anteriores —de la Filosofía o del autor— problemas o deficiencias que éste juzgue resueltos o subsanadas, respectivamente. Voy, pues, a hacer lo uno y lo otro, en la sumaria forma procedente, siguiendo el orden de los temas del curso.

La articulación de la Antropología sobre la de la expresión sigue pareciéndome justificada por lo que he dicho antes. Únicamente se me ha ocurrido pensar si no estaría mejor exponer primero todas las clases de expresiones y después aquello de lo expresado por todas ellas que ha requerido un desarrollo especial: pensamiento, moralidad, subjetividad. Es ocurrencia que examinar.

Relativamente a la expresión mímica y al sistema de la verbal, me parece que no tengo, prácticamente, nada que añadir, quitar ni alterar.

Es con la fenomenología y teoría de los objetos con lo que empiezan las posibilidades o forzosidades de revisiones de más o menos importancia.

Y la primera sería la de la fenomenología y teoría entera: si no debiera reducirla a la estricta exposición de aquellos objetos que reco-

nozco yo, aduciendo desde luego las razones para ello, lo que evitaría las repeticiones de este curso, al tener que volver, por caso principal, sobre los objetos ideales. Pero se trataría de una mera reordenación formal. En cambio, son temas de fondo, que quisiera repensar aún, los siguientes.

1) La relación entre las dos clasificaciones de los objetos y la antinomía de la relación entre el sujeto y los objetos: recuérdese que el hecho de que la clasificación en sustancias y modos dada por las partes de la oración, y la de los objetos por las especies de la presencia o existencia, sean independientes entre sí, parece un argumento contra el idealismo.

2) Toda la concepción de las relaciones preconceptuales. Caso de deber ratificar su existencia, debiera exponer, como no lo expuse, cómo consisten en lo único en que podrían consistir: en modos de las sensaciones mismas. Es que de las sensaciones no hice la exposición debida: cómo no son simples, sino que tienen una cualidad, una intensidad, una duración, algunas una extensión y hasta una *Gestalt*; pues, asimismo tendrían otros modos relativos. Pero estos modos ¿podrían ser sensoriales? ¿puede ninguna relación serlo? Y si no, ¿pueden ser otra cosa que ideales? ¿O se tratará de una antinomía más?

3) En cambio, me parece que es certera la reducción de las esencias a los conceptos a que las reduje.

4) Pero, y por no haber reducido la fenomenología y teoría de los objetos por la presencia a la de los que reconozco, no ha quedado expuesta en un solo lugar y con nitidez la reducción de los objetos matemáticos a conceptos de modos relativos, quizá preconceptuales.

5) Tampoco quedó expuesta así la diferencia entre los conceptos "formales", trascendentales y categoriales, si no también situacionales, y los conceptos con una comprensión "material", universales e individuales, ni, en particular, la *aprioridad* de los primeros y empirismo de los segundos. Ni expuesta la relación entre los primeros como conceptos de comprension meramente "relacional", y las relaciones según lo dicho de ellas en 2).

No se me ha ocurrido nada que rectificar acerca del pensamiento, de la negación, de los trascendentales. Me parece que he dado a la cuestión de la existencia independiente de todo sujeto, que era una de las que habían quedado en *De la Filosofía* pendientes de revisión, una solución satisfactoria con la idea de que la cuestión no se plantea para los fenómenos en cuanto tales, y de que por ende no es más que la cuestión misma de la existencia de los objetos metafísicos, que no tiene a su vez más solución que la antinómica propuesta.

Tampoco se me ha ocurrido nada que rectificar acerca de la interrogación, exclamación e imperativo. Pero sin duda podrían quedar mejor expuestos todos los temas del curso desde la moralidad si pudiese exponerlos más extensamente, para poder dejar dilucidados con detalle más patente puntos como, por ejemplo, el de la resolución de las objeciones al eudemonismo por las relaciones entre las dimensiones de las satisfacciones e insatisfacciones.

También merecería explanación unificada en un lugar la concepción antinómica, no sólo del mundo de los fenómenos en general, sino en particular del sujeto fenoménico por sí mismo, o de las ideas de la inmortalidad y la libertad y la modalidad de posibilidad.

En general, las antinomías han vuelto a quedar tan mal paradas en este curso como habían quedado en *De la filosofía*. Y es que una exposición que, partiendo de una crítica de las kantianas pasara por una recolección sistemática de todas las que haya, para acabar reduciéndolas a una principal, no encaja en la proporcionada arquitectura de un curso que no fuera un curso monográfico sobre ellas, o requiere una monografía especial, aparte.

En la exposición de la expresión artística bella, sin duda no quedó destacado con todo el relieve con que debe estarlo la función de la imaginación creadora en la creación y en la contemplación, en la objetivación del objeto estético mismo y de los objetos no estéticos mediante los estéticos. Tampoco hice un desarrollo de los conceptos 'artificial', 'natural', 'útil', 'inútil', 'bello', 'feo', cabalmente parejo del hecho de 'bueno' y 'malo'.

Pero quizá el punto que ha quedado como más escabroso y menesteroso de revisión y rectificación sea el siguiente. He presentado la mocionalidad del sujeto como un movimiento de la realidad del mal al ideal del bien. Pero si tal fuera el esencial y único movimiento del sujeto, no habría, en el fondo, maldad radical ni insuperable. Es decir, que debo reconocerme presa yo mismo de aquello contra lo que me he pronunciado tan expresamente a pesar del pronunciamiento: de la dilección de los filósofos por el bien, a costa del mal, por decirlo así. No. Para hacer justicia al mal, tengo que rectificar la fenomenología y teoría de la mocionalidad del sujeto en el sentido de que ella misma es también doble y antinómica: no sólo de la realidad del mal al ideal del bien, sino también de la realidad del mal contra el ideal del bien, en lo que consistiría radicalmente la maldad; y una opción entre ambas, sin la cual resultaría rectificada, en el fondo, toda la teoría del antinomismo de los trascendentales y la moralidad, en favor de una de las concepciones antinómicas: la de la infinitud y el bien. Sin darme cuenta de ello hasta después, inserté en la *teoría* de las antinomías y de la opción

entre sus términos, una *opción* por uno de éstos; *inserción* indebida, no *opción* indebida, porque una cosa parece la teoría antinómica y otra la opción a que tengo el mismo derecho que cualquier otro, justo con arreglo a la teoría —pero ¿es que esta misma se sustrae al antinomismo?

Quizá la respuesta a esta pregunta se encuentre entrañada en la aplicación que la Filosofía de la Filosofía que les he expuesto debe hacerse a sí misma. Si, según ella, toda filosofía es subjetiva, subjetiva ha de ser esta misma que les he expuesto. Y recuerden lo que la subjetividad de la Filosofía entrañaba o acarreaba: hasta la imposibilidad de que una filosofía sea comprendida en su integridad por sujeto distinto de ella. ¿Puedo poner fin al curso con palabra distinta de ésta?

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Anselmo, san, 403
Aristóteles, 14, 15, 37, 97, 103, 104, 126, 129, 196, 212, 273, 276, 285, 329, 377, 405, 429, 462, 549, 573–575, 577

Beethoven, Ludwig van, 500
Bergson, Henri, 178
Berkeley, George, 161, 566
Blondel, Maurice, 7
Bossuet, Jacques-Bénigne, 405
Brentano, Franz, 10, 160, 161, 275, 454
Brightman, Edgar Sheffield, 401
Brillat-Savarin, Anthelme, 459
Brunner, August, 7

Cicerón, Marco Tulio, 161
Colón, Cristóbal, 284
Copérnico, Nicolás, 291

Demócrito, 110
Descartes, René, 133, 161, 196, 291, 306, 532, 573
Dilthey, Wilhelm, 8, 10–12, 31, 40
Dostoyefski, Fedor, 470

Euclides, 281

Faulkner, William, 470
Fernández, Justino, 25
Fichte, Johann Gottlieb, 10, 15, 329, 566
Fontenelle, (Bernard Le Bobier) señor de, 389
Freud, Sigmund, 470

Frost, Elsa Cecilia, 5, 27

García Morente, Manuel, 10
Garrigou-Lagrange, Réginald, 7
Gaunilón, 403
Gracián, Baltasar, 41
Guy, Alain, 8

Hartmann, Nicolai, 7, 213, 375, 454, 455, 526, 527, 531
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 10, 14, 16, 20, 21, 196, 212, 276, 284, 288, 407, 537, 563, 573–575
Heidegger, Martin, 8, 10–12, 15–17, 203, 286, 401, 421, 526, 529, 540, 549
Heimsoeth, Heinz, 10
Henning, Hans, 169
Herodoto, 543
Hessen, Johannes, 7
Hilbert, David, 281
Huizinga, Johan, 10
Hume, David, 274, 563, 573, 574
Husserl, Edmund, 10, 39, 121, 153, 189, 192, 202, 203, 217, 239, 260, 285, 295, 296

Jaensch, Erich Rudolf, 169
James, William, 134, 181
Jesucristo, 546
Joyce, James, 470

Kafka, Franz, 470
Kant, Immanuel, 16, 20, 37, 133, 213, 375, 380, 404, 406, 453, 455, 459,

475–477, 502, 516, 527, 528, 566, 573
Lange, Friedrich Albert, 181
Larroyo, Francisco, 10
Leibniz, Gottfried Wilhelm, 566
Leucipo, 110
Locke, John, 133
Lotz, Johannes Baptist, 7
Lotze, Rudolf Hermann, 297
Lúculo, Lucio Licinio, 459

Mach, Ernest, 133
Mahomet II, 544
Marco Polo, 544
Maritain, Jacques, 7
Mauser, Gallus Maria, 7
Mill, John Stuart, 401
Mindán, Manuel, 9
Moore, George, 454, 455
Müller, Aloys, 10

Napoleón Bonaparte, 189, 190–192, 210, 212, 214, 217, 218, 260
Nietzsche, Friedrich, 470
Nink, Caspar, 7

O'Gorman, Edmundo, 25
Onís, Federico de, 93
Ortega y Gasset, José, 8, 9, 11, 14, 16, 17, 21, 34, 48, 232, 295, 389, 545, 549

Platón, 110, 121, 131, 133, 295, 296, 389, 459, 573
Plotino, 504
Protágoras, 462

Queiroz, Eça de, 512
Quiles, Ismael, 7

Rast, Max, 7

Salmerón, Fernando, 17, 18, 22, 27, 29
Scheler, Max, 10, 45, 55, 401, 454
Schopenhauer, Arthur, 454, 455, 500
Sócrates, 292
Spinoza, Baruch, 196, 389, 393, 405, 407, 573–575

Tales de Mileto, 41, 110
Tomás de Aquino, santo, 111, 161, 203, 258, 302, 455, 536

Unamuno, Miguel de, 93, 329

Villoro, Luis, 19
Vries, Hugo De, 7

Yamuni, Vera, 9, 12, 13

Zubiri, Xavier, 10

ÍNDICE GENERAL

Prólogo, por Fernando Salmerón 5

DEL HOMBRE 23

Nota editorial 27

Advertencia previa 29

Lección I: El curso 31

Lección II: La expresión mímica 43

Lección III: La expresión mímica (conclusión) 55

Lección IV: La expresión verbal 69

Lección V: La expresión verbal (continuación) 81

Lección VI: La expresión verbal (conclusión) 91

Lección VII: Las dos clasificaciones de los objetos 103

Lección VIII: Fenómenos y objetos metafísicos 115

Lección IX: Cruce de las dos clasificaciones de los objetos. Los perceptos 129

Lección X: Los perceptos (conclusión) 141

Lección XI: Las imágenes 155

Lección XII: Las imágenes (conclusión). Las emociones y mociones 169

Lección XIII: La existencia del pensamiento 185

Lección XIV: Lo *sui generis* del pensamiento 193

Lección XV: La composición del pensamiento 215

Lección XVI: La función del pensamiento. La objetivación individual 221

Lección XVII: La objetivación individual (conclusión) 235

Lección XVIII: La objetivación universal 247

Lección XIX: La objetivación, reproductora y creadora . . . 261

Lección XX: El pensamiento y las emociones y mociones . . 269

Lección XXI: El pensamiento y el conocimiento 279

Lección XXII: La naturaleza del pensamiento 295

Lección XXIII: Las relaciones 307

Lección XXIV: Las relaciones (conclusión) 317

Lección XXV: La negación. La negación y la existencia de los fenómenos 327

Lección XXVI: La negación y la existencia de los fenómenos (continuación) 343

Lección XXVII: La negación y la existencia de los fenómenos (conclusión) 357

Lección XXVIII: Los trascendentales en general 375

Lección XXIX: Los trascendentales modales 383

Lección XXX: Los infinitos 396

Lección XXXI: La infinitud 409

Lección XXXII: La interrogación y la exclamación 419

Lección XXXIII: El imperativo 431

Lección XXXIV: El imperativo moral 439

Lección XXXV: El bien y el mal 447

Lección XXXVI: La felicidad y la infelicidad 457

Lección XXXVII: La razón pura y la razón práctica 467

Lección XXXVIII: Las antinomias 475

Lección XXXIX: Las artes útiles 485

Lección XL: Las bellas artes no de la palabra 495

Lección XLI: La expresión literaria 509

Lección XLII: La mocionalidad del sujeto 517

Lección XLIII: La modalidad del sujeto 525

Lección XLIV: La pluralidad del sujeto 533

Lección XLV: La historicidad del sujeto 541

Lección XLVI: El sujeto y los objetos 551

Lección XLVII: El sujeto y los objetos (conclusión). La trascendentalidad del sujeto 561

Lección XLVIII: Autobiografía y autocrítica del curso 571

Índice onomástico 583

JOSÉ GAOS

OBRAS COMPLETAS

XIII

DEL HOMBRE

JOSÉ GAOS

OBRAS COMPLETAS

XIII

DEL HOMBRE

109